



الفكر المعاصر

أكتوبر ١٩٦٥

العدد الثامن

● فتد لا يكون الجدَل
مقصورا على الفكر وحده ،
ولاعلى المادة وحدها ،
بل هو جدل الإنسان .

● ليس المهم أن نعرف ما إذا
كنا ندرك الواقع على
ما هو عليه ، وإنما المهم أن نعلم
أن الواقع هو هذا الذى ندركه .

● لم تتغير معايير الأخلاق
كثيرا منذ آلاف السنين
أما العلوم فتقدمها مطرد ،
ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة .

● إن الوحدة الوطنية هي
المعادل الموضوعى للاستقلال
الحقيقى ، وبغيرها يكون
هذا الاستقلال فى خطر .

العدد الثامن

أكتوبر ١٩٦٥

هذا العدد

٤ ص

تيارات فلسفية

٦ ص

شبكة كتب الشيعة

فلسفة الحضارة

٢٧ ص

سياسة دولية

٣٤ ص

طريقت العالم

٤٦ ص

أدب ونقد

٥٤ ص

تيار الفكر العربي

٦٨ ص

لقاءات شهر

٨٢ ص

ندوة القراء

٩٢ ص

● بقلم رئيس التحرير

● جلد الإنسان ، تقوم نقدي لكتساب «أسس الاشتراكية العربية» ، للدكتور زكي نجيب محمود ● بين علم النفس وفلسفة الظواهر ، تصفية لنزاع القائم بين علم النفس الحديث وأهم الفلسفات المعاصرة ، للدكتور زكريا ابراهيم ● التقدم والرجعية ، للأستاذ محمود محمود .

● مشكلة الوطن القومي اليهودي ، تفنيد علمي لدعوى الصهيونية الباطلة من خلال دراسة توينبي ، للأستاذ فؤاد محمد شبل .

● لومومبا والقضية الإفريقية ، إلى أين يتجه الوطن الإفريقي ؟ للأستاذ محمد عيسى .

● مصانع لإنتاج الأحياء ، أحدث ما توصل إليه علم البيولوجيا الجديد ، للدكتور عفيفي محمود .

● الاتجاه الميتافيزيقي في الأدب المعاصر ، للدكتور فائق مكي ● الكاتب وتحديات العصر ، تشخيص لأزمة الفنان في العصر الحاضر ، للأستاذ محمد عبد الله الشفيق .

● أحمد أمين : أديب الفكرة ، للأستاذ سيد زايد .

● عرض شارح لأهم الأحداث الفكرية في العالم .

● آراء وتعليقات .

shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

هذا العدد

يبدأ هذا العدد بمقال عن فكرة في الجدل - أي في السير التطوري الصاعد - يقدمها كاتب عربي في كتاب قيم عن «أسس الاشتراكية المربية» وهي فكرة مؤداها أن الحركة الدائرة بين فلاسفة أوروبا عن الجدل ماذا يكون موضوعه أيا كان جدلاً في الأفكار العقلية وحدها ثم يتبعه تطور الواقع ، أم يكون جدلاً في الواقع المادي ينعكس آخر الأمر في الطريقة التي تسلسل بها الأفكار في الذهن ، نقول إن هذه الحركة الدائرة قد لا تعيننا نحن في شيء لأن طريقنا قد يكون وسطاً بين الطرفين بحيث نرى التطور الصاعد من أدنى إلى أعلى إنما هو تطور للكائن البشري وحده دون سائر الكائنات العضوية نفسها، ودع عنك الأشياء المادية في الطبيعة الجامدة، فالإنسان بوحده العضوية يضم جسداً وفكراً يتطور بهما أثناء مواجهته لمشكلاته الحيوية تطوراً يرقى به في السلم الحضاري درجة في إثر درجة، ولو أخذنا بهذه الفكرة المربية فميزنا الإنسان من الطبيعة ضمنياً للإنسان صفة الحرية لتكون خصيصة له وحده تستتبع ما تستتبعه من كرامة إنسانية ومسئولية خلقية . ويتلو هذا المقال مقال في فلسفة الظواهر يحاول فيه كاتبه أن يلقي لنا أضواء على نزاع قائم بين دعاة الفلسفة الظاهرية وعلماء النفس الحديث ، فبينما يحاول هؤلاء العلماء أن يحولوا الذات الإنسانية إلى موضوع خارجي تنصب عليه الدراسة التجريبية كما تنصب على سائر الأشياء في الطبيعة يؤكد أولئك الظاهريون بأن الذات أمرها فريد ومختلف لأنها ليست شيئاً من الأشياء ، بل هي التي تنظر إلى الأشياء وتخلق عليها قيمها، فلئن كان علم النفس هو كسائر العلوم التي تدرس الواقع ينظر إلى الإنسان من حيث هو كائن في العالم الخارجي يستجيب لما فيه من أشياء بأنماط معينة من السلوك هي التي يجعلها علم النفس موضوع دراسته فإن فلسفة الظواهر تنظر إلى الإنسان من حيث هو جهد ذهني مبدول في سبيل الكشف عن ماهيات الأشياء كشفاً ينبثق خلال اتصال الإنسان بالعالم - وإنه لجدير بالذكر أن هذا المقال الثاني يؤكد ما قد أكده المقال الأول من أن للإنسان وضعا يختلف به عن سائر الأشياء في الطبيعة . ويحیی بعد ذلك مقال ثالث يحلل فكرة التقدم والرجعية يشرح به الكاتب المقومات التي تجعل من التقدم تقدماً ومن الرجعية رجعية فيلخصها في كلمة واحدة هي العلم ، فبقدر ما يصطنع الإنسان أداة العلم لتغيير أوضاع حياته على النحو الذي يرجوه لنفسه يكون تقدماً على حين يكون الرجعي في صميمه رجلاً يلجأ في معايير إلى معايير لا تمت إلى العلم ولا إلى العقل ومنطقه بسبب من الأسباب ، ويكفيه أن يستند إلى السلف وما تواضعوا عليه مهما تغير من أمر حياته الراهنة .

وينقل القارئ من هذه المقالات ذات الطابع الفلسفي إلى مقال في فلسفة الحضارة يبحث فيه الكاتب مشكلة الوطن القوي

اليهودي كما يراها ثوينبسي ليفند على أساس من العلم كثيراً من الأباطيل التي يشجعها أصحابها بدافع من الهوى وحده، فكل الشواهد العلمية والتاريخية صارخة بأن فلسطين وطن عربي أصيل مهما ضلل المضللون . ويتبع هذا المقال بمقال آخر عن لومومبا والقضية الأفريقية فلقد جاء موت لومومبا بمثابة التحذير للدول الأفريقية كلها.. كيف يعمل المستعمر دائماً على تفتيت الوحدات القومية وكيف يكون الكفاح في سبيل الاستقلال عبثاً ما لم يتجه نحو محاربة الانفصال الذي هو أداة المستعمر دائماً، فإذا كانت أفريقيا قد أدركت من معركة الكونغو أن الوحدة القومية تقتضي الحرب ضد الانفصالية والاستعمار، فإن معركة الجزائر قد جاءت هي الأخرى لتلقى درساً آخر، وهو أن الوحدة القومية لا تتحقق إلا بالثورة الاشتراكية . يحيى* بعد ذلك باب العلم وطريقة فيجد القارئ مقالاً ممتازاً عن التطورات الأخيرة المذهلة التي يتطورها علم الأحياء الجديد والذي يعلم رجاله الآن أجلاً أو شكت على التحقق من حيث السيطرة على تكوين الإنسان واستبدال أعضائه سليمة بأعضاء فاسدة والتحكم في جنس الجنين وفي صفاته الوراثية كلها تحكماً لمه يؤدي بنا إلى خلق جيل من الميافرة نتخلص فيه من صنوف التشويه والضعف والبلامة .

بعد هذا تنتقل إلى الأدب ونقده لنجد مقالاً عن الاتجاه الميتافيزيقي في الأدب المعاصر الذي أخذ يزداد ظهوراً وتميزاً بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بالمحاولات الدائبة التي يحاولها الكتاب إزاء تلك الفجوة الخفية التي أحدثتها التقدم التكنولوجي في العلوم والصناعة بين الإنسان ظاهراً وباطناً . ويتلو هذا المقال مقال آخر عن التحديات التي يصادفها الكاتب المعاصر ، وأهمها فضاله في سبيل الحرية المهددة بالخطر ، وهو إذ يناضل في هذا السبيل لا يقتصر فضاله على نفسه بل يناضل في سبيل الإنسان في كل زمان ومكان . ولا شك أن الكاتب في معركة هذه لا أداة له إلا الكلمات ، ولذلك وجب عليه أن يتدرج بالجرأة في استخدام هذه الكلمات لتنتقل ما يريد نقله إلى قرائه .

وفي تيار الفكر العربي مقال من أحمد أمين هذا الأديب العالم والأستاذ الباحث ، الذي وهب حياته الإنتاجية كلها للتعليم بمعناه الضيق ومعناه الواسع فهو يحاضر الطلاب في الجامعة ، وهو ينشئ المؤسسات التي من شأنها الارتفاع بمستوى الشعب الفكري بصفة عامة وتراه في كل هذا يستعين بالثقافتين العربية والقروية ، فهو يدمجها معاً في شخص هو شخصه وفي رسالة هي رسالته . وأخيراً تلتقى الحلقة مع قرائها لقاصها المعتاد ثم تترك لقرائنا أن يقدروا ندوتهم بعضهم مع بعض كما يفعلون في كل شهر .

سعيد القحيم

تيارات فلسفية

● إن فلسفتنا العربية المنشودة إنشا
نحى. بعد لا قبل أن تنصب جهودنا
الفلسفية على سرائح مختلفة من جسم
الحياة، ثم نرى هل التقينا أولم نلتق
في هذه التحليلات إلى قاع واحد مشترك
● إن الجدول. أى التطور. لا هو مقصود
على الفكر النظري وحده. ولا على المادة
المحصنة وحدها، بل هو جدول الإنسان
● سواء أخذنا بمشالية هيجل أو
بمادية ماركس فإننا على كلتا الحالتين
نشئ إرادة الإنسان العسرة ونجعله
خاضعاً لسواء في توجيه سيره

جدول الإنسان

- ١ -

ظاهرة تستوقف النظر في ميدان الفكر الفلسفى،
على اختلاف العصور، وفي شتى أقطار الأرض،
وهى أن ذوى الأصالة من أصحاب هذا الفكر
يغلب أن يكونوا من هواته، وقل أن يكونوا من
محترفيه؛ وربما كانت العلة فى هذا، هى أن هؤلاء
المحترفين تشغلهم دراسة المذاهب القائمة بتفصيلاتها
وتفريعاتها، حتى تفرقهم أمواجها، فلا يجدون
لأنفسهم من الفراغ ما يمكنهم من الانصراف إلى



دكتور زكي نجيب محمود

تناول المشكلات الحية بالتفكير المبتكر الأصيل ؛
أو ربما كانت العلة هي أن هؤلاء المخترعين على صلة
أوثق من سواهم بعالمية الفكر الفلسفي ، فيكونون
أقرب إلى استصغار أنفسهم واستخفاف جهدهم ،
إذ ماذا في وسعهم أن يقولوا - هكذا يوحون إلى
أنفسهم - بالقياس إلى ما قاله العالم الضخم ؟
وانظر على سبيل المثل إلى الفلاسفة الإنجليز منذ عهد
النهضة إلى اليوم : فرانسيس بيكن ، جون لوك ،
باركلي ، هيوم ، جون ستيوارت مل ، برتراند

رامسل ، تجدهم جميعاً من غير جماعة المخترعين ،
لا بل إن منهم من حاول جهده أن يجد طريقاً إلى
كرسي الأستاذية في الجامعات - مثل هيوم - فلم
يوفق بحجة أنه لم يؤهل للأستاذية في الفلسفة !
لكنهم يخرجون مبادئهم في مؤلفاتهم ، فما هو إلا
أن تصبح تلك المؤلفات نفسها مشغلة الدارسين في
أقسام التخصص بالجامعات .

إن في جونا الفكري العربي هذه الأيام لسؤالاً
ملحاً يردد على ألسنتنا فيما نكتبه ونذيعه ، وهو :



مى وكيف تكون لنا فلسفة عربية خالصة ، نشارك بها فى قضايا الفكر العالمى ، ونحل مشاكلنا ، نحمل طابعا الأصيل ؟ وإن مثل هذا السؤال نفسه ليتضمن بدوره سؤالاً أسبق ، وهو : ماذا تكون العناصر الأساسية التى تكون طابعا الأصيل ، هذا الطابع الذى نشد أن يميز الفلسفة العربية التى نرجوها لأنفسنا ؟ تلك أسئلة نلقها فى جونا الفكرى لتتلقى عنها الجواب ، وما أكثر ما نحاول بعضنا أن يجيب بمقالة هنا ومقالة هناك ، محاولاً أن يضع « الفلسفة العربية » كلها فى مقالة واحدة ! ولست أحسب أن هذا هو الطريق ، بل الطريق هو أن نجيب « الفلسفة العربية » المنشودة آخر الأمر لا أول الأمر ، إذ نجيب حصيلة محاولات جزئية يعالج بها أصحابها مشكلات جزئية ، ثم تأخذ هذه المعالجات الجزئية فى التراكم والبلورة حتى تنتهى إلى نقطة التواء ، تكون هى « المبدأ » الدفين وراء محاولتنا ، شريطة أن نخلص أنفسنا من الافتعال والتكلف ، ونبرئ أنفسنا من عقد الاستعلاء والنقص ، فلا نشغل أنفسنا بآدى ذى بدء ، وقبل طرح المشكلات الحية ، بما عساه أن يصير « فلسفة عربية » متميزة من فلسفات العالمين ، بل نقبل على مشكلاتنا بمقل صاف مزود من الهوى ، نرى فيها الرأى ، ثم لتتبع الآراء آخر الأمر وتجد ، لها تنتهى - وقد لا تنتهى - إلى « مبدأ » فكرى تميز به ، فيكون هو « مبدأنا » الفلسفى - أقول « وقد لا تنتهى » لأننا قد نجد أنفسنا على مشاركة مع جمهرة المفكرين فى سائر أنحاء الأرض ، فى مبادئ بعينها وفى أفكار أساسية يبنى عليها الفكر الفلسفى المعاصر جميعاً .

- ٢ -

ولانى لأشهد بهذا الذى أسلفته للإشادة بشجرة ناضجة من ثمار الفكر الفلسفى العربى المعاصر الأصيل ، قلمها مفكر - من غير رجال الفلسفة

المخترفين - حين أراد أن يعالج موضوعاً هو فى صميم الصميم من حياتنا الفكرية وحياتنا العملية على السواء ، وأعنى به « أسس الاشتراكية العربية » ، فإذا تكون هذه الأسس ، وعلى أى وجه تخالف أو توافق النظرية الاشتراكية فى هومها كما عرفناها على أيدي أصحابها من مفكرى أوروبا ؟ لكنه إذ عالج موضوعه هذا ، قد عرض علينا نمطاً ممتازاً من العقل الفلسفى الذى يحلل ويستقصى الأمور إلى جذورها ويذورها ، ثم يعود بعد التحليل إلى تركيب الحكم الذى يرتثيه لنفسه غير متأثر فى هذا إلا بما يهديه من منطق سديد صارم ، لا عاطفة فى ثنائه ولا هوى ، وهو حكم لا يدعه عائماً كالقشة الخفيفة على سطح الماء ، بل تراه يعمق به إلى الأغوار ، ليخرج تحته كل ما استطاع من أوجه الحياة ، ومثل هذا هو ما عينته بقولى :

إن فلسفتنا العربية المنشودة إنما تنهى بعد - لا قبل - أن تنصب جهودنا الفلسفية على شرائح مختلفة من جسم الحياة ، فهذا هنا يحلل فكرة « رذائل » هناك يحلل فكرة أخرى ، وثالث يحلل فكرة ثالثة ، ثم ترى : هل التفتنا أولم نلتق فى هذه التحليلات إلى قاع واحد مشترك ؟ ولست أشك لحظة واحدة فى أننا حين نحصد حصادنا ذات يوم ، لنلتمس بين ستابله وأعواده « فلسفة عربية » ، سيكون الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه « أسس الاشتراكية العربية » ، بين الطلائع القوية التى أسهمت فى تكوين الفلسفة العربية المعاصرة ، وفكرته الرئيسية هى حكم يستخلصه من التضاد القائم بين فلسفتين جدليتين ، هما فلسفة هيغل من ناحية ، وفلسفة ماركس من ناحية أخرى ، فالأولى مثالية جدلية ، والثانية مادية جدلية ، الأولى تقصر نفسها على مسار الفكر المجرد الخالص وحده ، والثانية تقصر نفسها على مسار المادة وحدها ، فلماذا لا ننظر إلى هاتين الفلسفتين الجدليتين بنظرة جدلية ، نجعلهما بمثابة « الدعوى »

و « نقيض الدعوى » لنؤلف بن النقيضين في كيان
بجمعهما معاً ، وهو « الإنسان » الذي فيه اجتمع
الفكر والمادة معاً ، بحيث نقول إن الجدل - أي التطور -
لا هو مقصور على الفكر النظري وحده ، ولا على
المادة المجهدة وحدها ، بل هو « جدل الإنسان » ؟

- ٣ -

ففكرة « الجدل » - كما ترى - محور أساسي
يدير حوله كاتبنا مناقشاته وتحليلاته وأحكامه ، فهو
يرفض « جدلاً » ليحل محله « جدلاً » ؛ وإني لأشعر
أن من حق قارئى على أن أوضح له هذه الكلمة التي
شاع استخدامها في الكتابات الفلسفية شيوعاً واسعاً ،
ويقيني أن لها في الأسماح « العربية » وقعاً غريباً
لاختلاف معناها في الحديث اليومي الجارى عن
معناها وهي مصطلح فلسفى ، ولست أكنم القارئ
أننى لم أطمئن أبداً لهذه الكلمة في معناها الاصطلاحي ،
وكنت أتمنى للمشتغلين بالفلسفة عندنا أن يهتدوا إلى
ترجمة أخرى ، برغم أنى أعلم أنها هي الكلمة التي
استخدمها العرب الأقدمون ترجمة « للديالكتيك »
في المنطق الأرسطى ؛ لكنها عندئذ كانت في معناها
الفلسفى قريبة بعض الشيء منها في معناها الدارج
المألوف ، إذ هي في هذا المعنى الثانى تشير إلى
اصطراع رأيين أو عدة آراء يدل بها المتجادلون في
موضوع ما ، ابتغاء الوصول إلى نتيجة تظفر بالقبول
عند الجميع ، وكذلك كانت في معناها الفلسفى
عندئذ تنطوى على معارضة الآراء المختلفة بعضها مع
بعض للوصول إلى نتيجة تخلو من التناقض .

لكن « الجدل » انتقل على يدي هيغل من معنى
إلى معنى ، فبعد أن كانت هذه الكلمة طوال
العصور السابقة دالة على « طريقة استدلال » أصبحت
عند هيغل دالة على « طريقة سير » مراحلها مثلثة
الخطوات ، وجاء ماركس فاستخدمها بهذا المعنى
الهيغلى نفسه لتدل على « طريقة سير » - لا على
طريقة استدلال كما كانت في تاريخها الماضى -
وطريقة السير عند ماركس هي كما كانت عند

هيغل قوامها مراحل مثلثة الخطى ، وكل الفرق
بينهما - كما هو معلوم - أن « السائر » عند هيغل
تيار من فكر ، وأما « السائر » عند ماركس فهو
تيار من مادة ، لكن طريقة الخطو في الحالتين
واحدة ، وهي أن ينتقل « السائر » - فكراً كان
أو مادة - من وضع إلى نقيضه ثم إلى وضع ثالث
يجمع النقيضين في كيان واحد ، ولذا لم أعد أرى
كلمة « الجدل » - بما توحى إل الذهن من معنى
الحوار اللفظى - صالحة كل الصلاحية (في اللغة العربية
على الأقل) للدلالة على مثل هذا السير التطورى
الصاعد .

وأياً ما كانت التسمية ، فحسبنا أن نكون على
وعى بالمعنى المقصود ، لأن ذلك يساعد على وزن
الفكرة الجديدة التي يعرضها المفكر العربى الدكتور
عصمت سيف الدولة ، وهي الفكرة التي يزعم بها
أن « الجدل » لا يكون للفكر وحده ولا يكون للمادة
وحدها ، بل يكون « للإنسان » قاصداً بذلك أن
الذى « يتطور » صاعداً إلى أعلى فأعلى ، سالكاً في
صعوده تلك المراحل المثلثة الخطى ، إنما هو
« الإنسان » بجملة مقوماته العضوية من فكر ومادة ؛
وأما الطبيعة المادية في حد ذاتها فلا تعرف مثل هذا
السير ، وكذلك لا يعرفه الفكر المجرد المطلق الذى
لا يتجسد في إنسان معين تحيط به مشكلات معينة
ويريد لها حلولاً معينة ؛ ولماذا يصير مفكرنا الربى
على أن يكون « المتطور » هو الإنسان ؟
لأنه يفعل ذلك لإصراره على أن يكفل للإنسان حريته ،
وذلك لأننا سواء أخذنا بمثالية هيغل أو بمادية
ماركس ، فأننا على كلتا الحالتين نلغى إرادة الإنسان
الحررة ، ونجعله خاضعاً لسواه في توجيه سيره ،
ولا فرق - من هذه الناحية - أن يكون ذلك
« السوى » الذى يسير الإنسان وجوداً من فكر أو
وجوداً من مادة ، وماذا يكون الإنسان إن لم يكن كائناً
مبدعاً خلاقاً ؟ فإذا أحلنا عملية الخلق والابداع إلى
كائن آخر - مهما تكن طبيعته ، وحتى إذا جعلت

الإنسان نفسه جزءاً منه - فقد سلبت الانسان أعص
خصائصه التي تميزه من الطبيعة وتميزه من بقية
الكائنات المصنوعة على السواء .

إنه محال علينا أن ندرك حقيقة الإنسان إذا
درجناه في مقولة أعم منه تشملها كما تشمل سواء ،
لأن للإنسان طبيعة نوعية لا يجوز تجاهلها ، أهم
جوانبها أنها متطورة على النحو الذي يوصف بالحركة
الجدلية ، وأن سواها لا يتطور على هذا النحو ،
فلئن كانت للطبيعة قوانينها التي لا قبل للإنسان
بتغييرها ، ففي ظل هذه القوانين نفسها يستطيع
الإنسان - دون سواء من الكائنات - أن يرسم
طريق سيره إلى المستقبل الذي ينشده - وفي سير
الإنسان من ماضيه إلى مستقبله يعرض الدكتور
سيف الدولة في كتابه فكرة من أروع أفكاره ،
موثداً أن الإنسان وهو محوط بظروف راهنة
يريد تغييرها ، سيجد نفسه مسبقاً بماض يستحيل
عليه أن يغير منه شيئاً ، وسيجد نفسه كذلك خاضعاً
لما يخضع له كل شيء في الطبيعة من قوانين ، لكن
هل نجد هذا وذاك من حريته في بناء مستقبل يريده ؟
لا ، بل إن تلك القيود نفسها هي الشرط الذي لا بد
من توافره ليحقق حريته في بناء مستقبله ، لأن الأمر
لا يخرج عن أحد احتمالين : أحدهما أن يترك الماضي
ليمتد في المستقبل مدفوعاً بما يكن فيه من عناصر
وعوامل وبما تقتضيه قوانين الطبيعة للأشياء ،
وعندئذ يسير الإنسان محمولاً على موج التيار المندفع
بقوته التلقائية ، لا يملك لنفسه اختياراً ، والاحتمال
الثاني هو أن تكون للإنسان القدرة - لا على تغيير
الماضي ولا على إلغاء القوانين الطبيعية - بل على أن
يمسك بزمامهما ليسير بهما حيث يريد .

وفي التضاد الكائن بين المستقبل التلقائي
(أعني المستقبل الذي يحيط امتداداً للماضي متروكاً
لعماله وحدها تسير وفق سنن الطبيعة بلا تدخل)
والمستقبل المرسوم المدبر (أعني المستقبل الذي
يخلق الإنسان لنفسه مستفيداً بعوامل الماضي وقوانين
الطبيعة) . أقول إن في هذا التضاد يكون

الصراع الذي لا بد منه لتتوافر الأركان الضرورية
للسير على طريقة « الجدل » : فلئن كان ما أسماه
مفكرنا العربي « جدل الإنسان » متفقاً مع « الجدلين »
الآخرين : جدل الفكر عند هيجل ، وجدل المادة
عند ماركس ، في عدم الفصل بين الحرية والضرورة ،
حيث لا يرى في الحرية تحدياً لضرورة القوانين
العلمية ، بل يرى فيها استخداماً لتلك القوانين ،
فإن « جدل الإنسان » يختلف عن « الجدلين »
الآخرين في أنه يجعل للإنسان قانوناً خاصاً به
وحده دون الطبيعة المادية ودون الفكر المطلق ،
ألا وهو قانون الجدل ، الذي يتيح للإنسان أن
يتطور في حياته تطوراً صاعداً ، ومن هنا -
كما يقول الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه -
يكون لحرية الإنسان معنى خاص يختلف عن معناها
في المثالية الجدلية وفي المادية الجدلية كليهما
« فإذا كان الفكر المجرد منضبطاً على قوانينه الخاصة ،
وكانت الطبيعة المادية تتحول طبقاً لقوانين حتمية ،
فإن حركة الإنسان - أو حريته - تخضع للقوانين
الخاصة بالإنسان نفسه »

- ٤ -

ما مؤدى هذا كله ؟ ماثداً - فما نرى - أن
المفكر العربي إذ هو يحاول البحث في أصول
الاشتراكية العربية ، قد وقع على خاصة مميزة نرجع
لها أن تكون من أهم العناصر التي منها ستتكون آخر
الأمر ما سوف نسميه - بعد استكمال مقوماته -



« فلسفة عربية معاصرة » ، وأعني بتلك الخاصة المميزة حرصنا الشديد على أن نكفل للإنسان حرية الإرادة ، لأنها هي وحدها شرط المسؤولية الخلقية التي تكون ركناً من أهم أركان العقيدة التي ندين بها ، بحيث ترانا ننفر نفوراً يكاد يفتق من طبيعتنا الفطرية من كل مذهب يسوى بين الإنسان وسائر ظواهر الكون الأخرى ؛ نعم إن التحليل الفلسفي البصر قد ينتهي بالباحث أحياناً إلى القول بالألا فرق من حيث البحث العلمي بين ظاهرة الإنسان وأى ظاهرة أخرى من ظواهر الوجود ، لكنني على يقين من أن الباحث منا حين ينتهي به بحثه إلى نتيجة كهذه يحس قلقاً بين قلبه وعقله ، وإني لأشهد الله أني قد عانيت في حياتي الفكرية مثل هذا القلق على نحو طالما اشتد بي حتى اضطربت له نفسي ؛ فكم ذا يتحقق لنا من طمأنينة النفس إذا ما جاءنا باحث يقيم على منطق العقل - لا على نزوات الهوى - مانتحني له أن يقيم ، وهو أن الإنسان كائن متميز فريد . لقد كانت لي ذات يوم مقالة حاولت فيها أن أبين ماذا تكون « الأمانة » التي جاء في الآية الكريمة أنها عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان ، فقلت إنها لا بد أن تكون الإرادة الحرة ، التي إن يكن صاحبها معرضاً للخطأ فيما يختار وما يدع ، إلا أنه هو القادر على اختيار الصواب ، بل هو

قادر على أن يتدع هذا الصواب ابتداءً ، وعليه تقع تبعه الخطأ ، ولكن إليه وحده يتجه الثواب في حالة الصواب ؛ فحوادث الطبيعة تحدث في إطار هو القانون الذي لا يخطئ ، بحيث نستطيع التنبؤ لأي شيء ماذا يحدث له لو توافرت الظروف الفلانية ؛ أين يقع الحجر الملقى ومنى يسقط المطر ؛ وفي أى لحظة تنكسف الشمس أو ينخسف القمر ؛ فليس هذه الظواهر كلها مناص من الحدوث في مستقبلها على نحو ما قد حدثت في ماضيها ، نعم إن الطبيعة لا تخطئ لأن طريقها قد رسم لها رسماً لا انحراف فيه ولا شذوذ ، لكنها كذلك لا فضل لها في صوابها ، إذ قد أعفيت من حمل الأمانة - أمانة الاختيار الحر الذي ربما تعرض للخطأ في محاولته فعل الصواب ، لكن جزاءه الأكبر هو أنه من حالات صوابه يتطور من حال إلى حال ، فيخرج من الكهوف إلى حيث يشرق في الفضاء الكوني الفسيح . وإذن فنحن على اتفاق في هذه السمة التي يرجع لها أن تكون من أبرز السمات فيما عسى أن يتكون بين أيدينا لنطلق عليه اسم الفلسفة العربية ، على أن ثمة غيرها سمات أخرى وسمات ، نظل نتصيداها من طرائق تفكيرنا ومشاعر وجداننا ومواضع سلوكنا ، نتصيداها في مقال مقال وفي كتاب كتاب ، ومن شذرات الصيد قد تم لنا المائدة بعد حين .

زكي نجيب محمود

ولقد عاش أوديرقي مذموراً يعرف الناس ولا يعرف أحد ، فقد حاول هذا الرجل طوال حياته أن يعيش على الأسلوب الجديد الذي يكسبه به الجسد الجديد الذي عثر عليه أثناء رحلته في خضم الأدب والحياة ، وما أن انتهى إلى الأسلوب الذي ظل يبحث عنه حتى نفث من خلاله كل ما كان يبحث في صدره ويعتمل في نفسه حتى خيل إليه أنه تحرر من الكابوس الثقيل الذي ظل جاثماً على صدره أعواماً بعد أعوام . ولكن الكابوس ظل يلزمه فلم يبرح جسده أوديرقي إلا مع الفجأة الأخيرة .

مات كما أحب أن يموت ولكنه لم يعيش كما تمنى أن يعيش ؛ فقد كتب رواية سماها « يوم الأحد ينتظرون » كانت آخر ما كتب لأن الانتظار لم يمهله طويلاً وأدركه الموت تماماً كما أورد في يوم من أيام الآحاد ، بل وفي يوم ١١ يوليو من نفس العام الذي توقع أن يموت فيه . . . ١٩٦٥ إنه الأديب الفرنسي والكاتب المسرحي جاك أوديرقي الذي يعتبر واحداً من أعلام الحركة الطبيعية في الأدب المعاصر والتي يطلق عليها اسم أدب العيش أو اللامعقول .

أوديرقي
الذي مات

قد يصعب الفهم حين يرانا نعاود الحديث عن فلسفة الظواهر ، ولكن عجبنا هذا لن يلبث أن يزول إذا علم أن فلسفة الظواهر قد أصبحت اليوم تحتل مركز الصدارة بين الحركات الفلسفية المعاصرة في العالم الغربي ، وحسبنا أن نراجع قائمة المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في الأعوام الأخيرة ، لكي نتحقق من تزايد اهتمام الباحثين بالحركة الفنونولوجية ، لا في ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل في إنجلترا وأمريكا أيضاً . وقد أصبحت معظم مؤلفات هوسرل متوافرة الآن باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، كما أصبح في إمكان جمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية الحصول على الكثير من الدراسات القيمة عن فلسفة الظواهر ولا يفوتنا أيضاً - في هذا المقام - أن نشير إلى الدراسات الهامة التي تظهر على صفحات مجلة «الفلسفة والبحث الفنونولوجي» : «Philosophy and Phenomenological Research» منذ أكثر من خمس وعشرين سنة تحت إشراف الأستاذ الأمريكي

• رفق هوسرل شق النزعات السيكولوجية المتطرفة التي كانت تجعل من «الذات» مجرد «موضوع» يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب مثله في ذلك مثل أى موضوع خارجي آخر ، وقد كان هذا الرقص بمثابة الشرارة الأولى التي اندلعت منها نيران ذلك النزاع العنيف بين فلاسفة الظواهر وعلماء النفس .

• علم النفس في نظر هوسرل علم من علوم الواقع ، لأنه يدرس الإنسان في العالم أو لأنه على الأصح يبحث استجابات الإنسان بإزاء شق المواقف ، وأما فلسفة الظواهر فأنها تمثل جهداً ذهنياً شاملاً في سبيل الكشف عن «الماهيات» التي تنبثق من خلال اتصال الإنسان بالعالم أو اتجاه الذات نحو الموضوع .

• إن الحقيقة لا تقع في داخل «الإنسان الباطن» كما كان يتوهم القديس أوغسطين ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول أنه ليس ثمة إنسان باطن على الإطلاق ما دام الإنسان كائناً في العالم ، وما دامت الذات لا تعرف نفسها إلا في نطاق العالم .

بيت علم النفس



• هوسرل

مارفن فاربر Marvin Farber الذي عمل حيناً من الزمن مع هوسرل وجماعته في جامعة فريبورج بألمانيا ، وكذلك يحذر بنا هنا أن نشير إلى الاهتمام البالغ الذي حظيت به الفلسفة الفنونولوجية في فرنسا ، بفضل عناية الفيلسوف الفرنسي الراحل موديس ميرلو پونتى Maurice Merleau-Ponty

بعرض تلك الفلسفة وتطبيقها على بعض الظواهر النفسية ، خصوصاً في رسالته القيمة التي حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة باريس ، تحت عنوان : « فنونولوجيا الإدراك الحسى » (سنة ١٩٤٥) "Phénoménologie de la Perception" ولا زالت فلسفة الظواهر تحظى باهتمام الباحثين في فرنسا ، بدليل أن عدد الرسائل التي تناول أصحابها بالبحث هذه الفلسفة قد فاق عدد الرسائل التي ظفر بها برجسون نفسه ! وليس من شك في أن اهتمام كل من سارتر وجبّريل مارسيل وكواريه وموريس نيلونسل وهول ريكور وغيرهم من

وفلسفة الظواهر

دكتور زكريا إبراهيم

أعلام الفكر الفرنسي المعاصر ، بتطبيق المنهج الفنونولوجي على أبحاثهم الفلسفية ، قد عمل على توجيه انتباه المشتغلين بالدراسات الفلسفية في فرنسا نحو الأصول الألمانية لهذه الحركة الفلسفية الهامة التي ترددت أصداؤها في شتى أرجاء العالم الغربي .

بداية الصلة بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

وقد يكون من الطريف للباحث الفلسفي الذي يريد أن يتعرف على أصول « الحركة الفنونولوجية » أن يحاول الكشف عن حقيقة أمر تلك العلاقات المعقدة المتشابكة التي طالما جمعت بين هذه الفلسفة من جهة ، وبين علم النفس من جهة أخرى . وهنا قد يحق لنا أن نرجع إلى أول عمل فلسفي قلّمه لنا هوسرل ، ألا وهو كتابه المنطقي الذي أطلق عليه اسم « فلسفة الحساب » (سنة ١٨٩١) : والمتأمل في هذا الكتاب يلاحظ أن هوسرل يرفض شتى النزعات المنطقية التي كانت سائدة آنذاك في ميدان الرياضيات ، لكي يستبصر منها بتفسير نفساني لشئ العمليات الحسابية . ولعل هذا هو السبب في أننا

نراه يسمي « الفنونولوجيا » باسم « علم النفس الوصفي » ، محاولاً إقامة عمليات الحساب على أسس سيكولوجية صرفة : ولكن هوسرل سرعان ما تخلى عن هذا الموقف ، نظراً لأنه قد فطن إلى أنه يفتاد « الفنونولوجيا » إلى المأزق السيكولوجي المتطرف ، فيجعل من تصورات الذهن ومفاهيم الرياضيات مجرد صفات تنسب بها طبيعة سيكولوجية خاصة . وليس من شك في أن هوسرل كان على حق حيناً دعانا إلى العمل على فهم التصورات الرياضية بالرجوع إلى « الوعي » أو « الشعور » ولكنه لم يتصور « الشعور » في ذلك الوقت إلا على أنه مجرد منطقة من مناطق الوجود ، وكأنما هو الجزء المقابل للعالم من أجزاء الوجود العام .

وأما في المرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر الفنونولوجي ، فلإننا نلاحظ أن هوسرل قد



فطن إن أن « الوعي » (الذي لا بد من إقامة
التعليمات المنطقية على دعائمه) ليس مجرد جزء من
الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يكتسب بفضل أي
موجود كائناً ما كان كل ماله من قيمة ، وكل ماله
من معنى ، بالقياس إلينا . ومعنى هذا أن
دلالة العالم الرياضي - مثلها في ذلك كمثل العالم
الخارجي نفسه - إنما تتوقف أولاً وأخيراً على
« المعنى » الذي تخلعه الشعور على الواحد منهما
أو الآخر . فليس مفهوم « الوعي » مجرد مفهوم
يشير إلى موجود ما من الموجودات : بل هو
مفهوم أصلي يشير إلى مركز كل وجود ، ويعبر
عن الدعامة الأساسية التي تستند إليها سائر
الموضوعات ومن هنا فقد رفض هوسرل - في
تلك المرحلة من مراحل تطوره الروحي - شئ
النزعات السيكولوجية المتطرفة التي كانت تجعل
من « الذات » مجرد « موضوع » يقبل الملاحظة
ويخضع للتجريب ، مثله في ذلك كمثل أي موضوع
خارجي آخر . وقد كاف هذا الرفض بمثابة
الشرارة الأولى التي اندلعت منها نيران ذلك
النزاع العنيف الذي ثار منذ ذلك الحين بين فلاسفة
الظواهر من جهة ، وعلماء النفس من جهة أخرى .

هل يمكن أن يقوم علم النفس مقام الفلسفة ؟

والواقع أن علم النفس - في نظر هوسرل -
إنما هو علم من علوم الواقع : لأنه يدرس الإنسان
في العالم ، أولاً - على الأصح - يبحث استجابات
الإنسان بإزاء شئ المواقف . وأما فلسفة الظواهر
فإنها تمثل جهداً ذهنياً شاملاً في سبيل الكشف عن
« الماهيات » التي تنبثق من خلال اتصال الإنسان بالعالم
أو انجاء الذات نحو الموضوع : وإذن فإن
ما ترفضه فلسفة الظواهر ليس هو علم النفس :
بل هو - على وجه التحديد - تلك النزعة النفسانية
المتطرفة التي تريد أن تستعوض نهائياً عن الفلسفة
بعلم النفس . وإذا كان هوسرل يرى في ذلك ضرباً

من الاستحالة ، فذلك لأن علم النفس - في
نظره - إنما يتفق مع الحس المشترك ومع غيره
من العلوم الأخرى في إيمانه الضمني بالواقع ونظراته
الطبيعية إلى العالم . ونحن جميعاً - فيما يرى
هوسرل - إنما نقف من العالم موقفاً طبيعياً :
بمعنى أننا نعتقد أننا جزء من العالم ، وأنا خاضعون
لتأثير هذا العالم : وأنا نتقبل هذا التأثير بطريقة
سلبية خالصة . وعلم النفس يقتصر على الأخذ
بهذه المسلمة الواقعية ، على نحو ما يأخذ بها الحس
المشترك ، فليس بدعاً أن نراه يستند في حله
لشئ المشكلات التي تواجهه إلى هذه المسلمة أو
المصادرة الواقعية . وآية ذلك أن عالم النفس ينظر
إلى الإنسان حيناً يوجد بإزاء بعض المنبهات أو
أمام بعض المواقف . فيحاول أن يرى كيف
يستجيب الإنسان لأمثال هذه المؤثرات ، ويسعى
بجاهد في سبيل وضع القوانين التي تحسّد لنا
(بطريقة دقيقة صارمة) نوع العلاقات القائمة بين



١ . كانت

هذه المنبهات وتلك الاستجابات . وهوسرل لا يرى غضاضة في مثل هذا الجهد ، فإنه - في نظره - حق مشروع لعالم النفس ، ولكنه يؤكد مع ذلك أن مثل هذا الجهد لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة . والسبب في ذلك أن الباحث الذي ينسب إلى هذا الأسلوب من أساليب التفكير صبغة أونتولوجية ، أو الذي يخلق عليه قيمة نهائية قصوى إنما ينسى أو يتناسى أن هذا الأسلوب أسلوب ساذج يخلو تماماً من كل طابع فكري أو تأملي . والحق أننا حينما نفكر أو حينما نتأمل ، فإننا لا يمكن أن نتصور الذات الماثلة في صميم العالم ، أو الذات التي تقع تحت تأثير هذا العالم ، على أنها مجرد « موضوع » مندمج في غمرة الموضوعات العالمية الأخرى ، بل نحن نتصورها على أنها تلك الذات المحورية التي تدور حولها سائر الموضوعات . فليس في إمكاننا أن نتصور

هالماً لاتعقله أي ذات من الذات مادامت « الذات » هي بمثابة « الوعي » الضروري لقيام أي « عالم » . وإذا كان من الحق أن الذات التجريبية هي جزء من العالم ، فإن من الحق أيضاً أن « العالم » ليس شيئاً آخر سوى « موضوع » تتجه نحوه « الذات » وتخلق عليه كل ماله من « دلالة » « النسبة إليها » .

وهنا يظهر تأثير هوسرل بالثورة الكوبرنيقية التي نادى بها من قبل كانت Kant . فإننا نراه يضع « الفلسفة » في مقابل « علم النفس » ، على اعتبار أنها تنطق باسم « الذات الترنسندنتالية » transcendental ، في حين ينطق علم النفس دائماً باسم « الذات التجريبية » . حقاً إن بعض المدارس الحديثة في علم النفس - مثل مدرسة الجشطالت Gestalt - قد حرصت على إبراز وحدة الشعور واستقلاله الذاتي : فنادت بأن الوعي ليس مكوناً من عناصر مستقلة ، على غرار الأشياء الخارجية ، ورفضت كل نزعة ذهنية ذرية atomisme mental ، بحجة أن الوعي « كل » ،

ليس للعناصر فيه أي وجود منفصل ، ولكن هوسرل مع ذلك أبي أن يعتبر أمثال هذه النزعات السيكلوجية بمثابة « فلسفة » ، لأنه قد رأى أنها لا تنطوي في نظرتها إلى « الوعي » أو « الشعور » على أية نظرة فلسفية متكاملة .

موقف هوسرل من مدرسة « الجشطالت »

وقد اهتم هوسرل بتفنيد نظرية « الجشطالت » ، فحاول أن يظهرنا على نقاط الضعف في تلك المدرسة السيكلوجية التي قامت في الأصل من أجل معارضة شتى النزعات الارتباطية الآلية في علم النفس . وهوسرل يعترف بأن أصحاب نظرية « الجشطالت » يتصورون « الوعي » على أنه « كل » لا سبيل إلى تجزئته أو تفكيكه أو إرجاعه إلى عناصر أولية جزئية ، ولكنه يأخذ عليهم أنهم قد نظروا إلى هذا « الكل » نظرتهم إلى أية « مجموعة طبيعية » من المجاميع الكائنة في عالم الأشياء .

صحيح أن أصحاب نظرية الجشطت يقررون أن درجة تكامل «الوعي» أعلى من درجات تكامل أى «مجموع» طبيعى آخر ، ولكنهم مع ذلك قد تصوّروا هذا «الوعي» على أنه مجرد «صورة» forme ، كأي موضوع آخر وما دام أصحاب هذه المدرسة قد استعملوا اصطلاحاً واحداً بعينه ، ألا وهو اصطلاح «الصورة» أو «الجشطت» ، للإشارة إلى وحدة الوعي أو الشعور ، وللإشارة أيضاً إلى أية وحدة طبيعية أخرى ، فإن هذا وحده دليل قاطع على أنهم قد عملوا إلى «تطبيع» الوعي naturalisation de la conscience . وفات أصحاب هذه المدرسة أن «الوعي» إنما هو «الذات» التى تتعلّق كل «موضوع» كائناً ما كان ، فليس فى الإمكان تحديده على نحو ما يحدد أى موضوع آخر من الموضوعات : وتباً لذلك فقد عمد هوسرل إلى الحكم على مدرسة الجشطت حكمه على سائر النزعات الدورية التى كانت سائدة فى أواخر القرن التاسع عشر ، بحجة أن الصفة الطبيعية naturalisme قد غلبت على كل منها فى نظرتها إلى «الوعي» أو «الشعور» والواقع أنه ليس هناك فارق كبير - فى نظر هوسرل - بين ما يقوله الارتباطيون associationnistes من أن الشعور هو مجموعة من الأحاسيس والصور ، وبين ما يقوله أنصار الجشطت من أن الشعور هو «كل» ليس للعناصر فيه أى وجود مستقل : وما دام الباحث لم يبدأ بتحديد مفهوم «الكل» تحديداً جذرياً أصيلاً ، بحيث يتصوّر «الوعي» على أنه «كل» من نوع خاص لا نظير له فى عالم الأشياء الطبيعية ، فستظل نظرية «الجشطت» مجرد نزعة طبيعية أو حسية خالصة .

رد أصحاب مدرسة الجشطت على هوسرل ..

ولكن إذا كان هوسرل قد اتهم أصحاب مدرسة الجشطت بأنهم قد تردّوا فى خطأ منهجى

بالغ : ألا وهو تفسير «الوعي» على غرار «الأشياء» ، فإن جماعة «الجشطت» أنفسهم - وعلى رأسهم العالم الألمانى كوفكا Koffka - قد تصدّوا للرد على هذا الاتهام ، من أجل التنصل من تهمة التفسير الحسى أو الطبيعى للشعور : وحجة كوفكا فى هذا الدفاع أن مفهوم «الصورة» ومفهوم «البنية» structure اللذين تقوم عليهما نظرية «الجشطت» ، لا يهبطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية ، بل هما يصوّران الحياة النفسية بصورة «كل» متسق من الدلالات أو المعانى أو العلاقات الداخلية . فأصحاب مدرسة الجشطت - فيما يقول كوفكا - لا يرجعون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعية (كما وقع فى ظن هوسرل) ، بل هم يفسرون العلاقات السيكو-فيزيائية على أنها عمليات عضوية منتظمة تستند إلى شبكة معقدة من العلاقات الداخلية . صحيح أن مدرسة الجشطت تسلم بأن بنىات الشعور تستند فى النهاية إلى عمليات فيسيولوجية ذات طابع واحد بعينه ، فضلاً عن أنها تفسر بنىات الشعور تفسيراً فيسيولوجياً يقوم على الرجوع إلى أجهزة المخ أو الدماغ ، ولكن من الخطأ - فيما يقول أحد أئمة الحركة الفنونولوجية فى فرنسا ، ألا وهو ميرلويونى - أن نضع هذه المدرسة على قدم المساواة مع النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس ، نظراً لأنها قد أدخلت فى اعتبارها أهمية «التنظيم الداخلى» والعلاقات الباطنية ، من أجل فهم الشعور : فليس فى استطاعتنا أن نأخذ على هذه المدرسة تردّيها فى خطأ التفسير الطبيعى أو الحسى للشعور ، مادامنا نجد وراء قولها بالتنظيم العضوى والعلاقات الداخلية اعترافاً ضمنيّاً بأن لكل ظاهرة نفسية دلالة خاصة أو معنى خاصاً يجعل منها شيئاً أكثر من مجرد حدث طبيعى أو واقعة فيزيائية .

هوسرل ينتقد نظرة علم النفس إلى الشعور :

قلنا إن هوسرل قد ذهب إلى أن أية نظرية سيكولوجية — مهما كانت دقتها — لا يمكن أن تقوم مقام الفلسفة ، لأنها لا بد من أن تستند في جوهرها إلى مسلّمة طبيعية غير مشروعة . وهوسرل يضيف إلى هذا أن علم النفس بأكمله — من حيث هو علم يقوم على التفسير السيكولوجي المتطرف — إنما ينطوي بالضرورة على تشويه أو تحريف أو سوء فهم لحقيقة الوعي أو « الشعور » . وآية ذلك أن عالم النفس حين يأخذ بالموقف الطبيعي ، فإن الإنسان الذي يدرسه إنما هو الإنسان من حيث هو جزء من العالم . وحينما يتحدث عالم النفس عن « الشعور » ، فإن « رتبة الوجود » التي ينسبها إلى الشعور لا تختلف اختلافاً جذرياً عن « رتبة الوجود » التي ننسبها في العادة إلى الأشياء : فالشعور — في نظر عالم النفس — موضوع لا بد من دراسته ، وهو حين يحاول دراسة هذا الموضوع فإنه لا يراه إلا في وسط غيره من الموضوعات ، أي أن عالم النفس لا ينظر إلى « الوعي » إلا باعتباره حدثاً في النظام العام للعالم . وأما في نظر هوسرل ، فإنه يهتأ لنا أن نصل إلى تصور صحيح للوعي ، بحيث نحافظ على أصالته ، ونستقي له طابعه النوعي الخاص ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى القيام بتحليل من نوع آخر نستطيع عن طريقه أن نكتشف في صميم خبرتنا ماهية الحياة النفسية « أو » « الشعور » بصفة عامة . فليس في استطاعتنا

أن نعرف على وجه التحديد ما هو « الوعي » ، اللهم إلا إذا استشعرنا في أعماق ذواتنا معناه الباطن ، بحيث نتمكن عن هذا الطريق من الحصول على « حدس ذهني » (أو أيدتيكي) (١) : eidétique عن هذا الوعي نفسه . ومعنى هذا أن « الوعي » — في نظر هوسرل — ليس موضوعاً

(١) هذه الكلمة مشتقة من اللفظ اليوناني *eidōs* أي يبقى الفكرة أو الصورة أو المثال .

يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية ، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من « التحليل القصدي » : *analyse intentionnelle* ولكننا نعلم كيف أن عالم النفس يميل دائماً إلى جعل « الوعي » مجرد « موضوع » يعتمد إلى ملاحظته ، فليس في استطاعتنا أن نتقبل الحقائق الواقعية التي يقدمها لنا علم النفس عن حياتنا النفسية ، اللهم إلا إذا عمدنا أولاً إلى تصحيحها أو تعديلها من وجهة نظرنا العينية الخالصة .

وفضلاً عن ذلك فإن علم النفس — مثله في ذلك كمثل غيره من العلوم الطبيعية — إنما يصطنع منهج الاستقراء الذي يبدأ من الوقائع ، ويقوم في جوهره على عملية « تجميع للوقائع » . ولكن من الواضح أن هذا المنهج الذي يصطنعه علم النفس التجريبي لا بد من أن يظل منهجاً أعمى ، اللهم إلا إذا عرفنا عن طريق آخر ، أو بالأحرى من الباطن ، ذلك الشعور الذي يريد مثل هذا الاستقراء العمل على تحديده . ومن هنا فإنه لا بد لنا من أن نضيف إلى منهج « الاستقراء » ضرباً من « المعرفة الذهنية » (أو الفكرية) التي نحصلها بأنفسنا عن طريق ما لدينا من « عيان عقلي » . وحينما يتحدث هوسرل عن « علم النفس الأيدتيكي » : *psychologie eidétique* فإنه يعني بذلك أنه لا بد من أن يجيء قبل « علم النفس التجريبي » ، علم نفس آخر يكون بمثابة جهد ذهني يراد من ورائه العمل على الإفادة من خبرتنا الخاصة من أجل تهئية المفاهيم الأساسية التي يستخدمها علم النفس في كل لحظة . وعلى حين أن معرفة الوقائع هي من اختصاص عالم النفس ، فإن تحديد المفاهيم التي نستعين بها في تنظيم هذه الوقائع إنما هو من اختصاص فيلسوف الظواهر . والحق أننا نستعين في تفسيرنا للوقائع السيكولوجية بعدد غير قليل من المفاهيم الغامضة ، مثل مفهوم « الصورة » *image*



مشروعيته . وآية ذلك أن النزعة الموضوعية الحديثة في علم النفس لم تعد تأخذ بما كان يتوهمه أهل الاستبطان من أن الخبرة المعاشة التي تحياها الذات هي في حد ذاتها معرفة واعية . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة الظواهر (على نحو ما عبّر عنها هوسرل) لوجدنا أنها تتفق مع هذه النزعة الموضوعية في نقد نظريات المدرسة الاستبطانية . فالفلسفة الفينومولوجية (مثلاً) تسلم بأن معنى أى مضمون شعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة ، وإلا لما نشأت الحاجة إلى أى جهد سيكولوجى . وهل نشأ علم النفس إلا لأننا نجعل - على وجه التحديد - مضمون حياتنا النفسية ومعناها ؟

حقاً إننى حينما أوجد بإزاء شىء مخيف ، فأننى أشعر بالخوف ، ولكن هذا الشعور لا يعنى أننى أعرف - فى تلك اللحظة - ما هو الخوف ، بل كل ما هنالك أننى أعرف أننى خائف ، وشتان بين المعرفتين ! والحق أن معرفة النفس بالنفس - كما لاحظ ميرلويوننى - إنما هي معرفة غير مباشرة ، فهي بمثابة نوع من البناء أو التركيب construction . وهذا هو السبب فى أن الإنسان فى حاجة دائماً إلى أن يفيض رموز سلوك الآخرين ! وهنا تفرق فلسفة الظواهر بين التفكير أو التأمل

réflexion من جهة والاستبطان Introspection من جهة أخرى . فترى هوسرل يقرر أنه لكي تكون عملية التأمل عملية ذهنية مشروعة ، فإنه لابد للظاهرة المعاشة التي هي موضوع تأملنا ألا تنجرف في تيار الشعور ، بل تظل - بوجه ما من الوجوه - محتفظة بهويتها عبر هذه الضرورة النفسية . وهوسرل يقيم عملية « التأمل » على أساس عملية « الاستبقاء » أو « الاختزان » rétention فيقول إن الظاهرة المعاشة تظل باقية - بلحمها ودمها - عن طريق عملية « الاختزان » أو « الاستبقاء » وإن كانت

ومفهوم « الإدراك الحسى » ، فلا بد لنا من الانعكاس على ذواتنا من أجل تفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عن « الصورة الذهنية » و « المترك الحسى » ... الخ . وما لم نقيم بمثل هذا الجهد الذهني ، فأننا لن نستطيع أن ندرك حقيقة أمر الخبرات الموجودة لدينا عن الصور الذهنية والمدرجات الحسية . وقصارى القول أن هوسرل يجعل من علم النفس دراسة تجريبية تنصب على الوقائع وما بينها من علاقات ، بينما هو يجعل من فلسفة الظواهر جهداً ذهنياً من أجل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات ، بحيث يكون على الفينومولوجيا أن تقوم بمهمة استخلاص الماهيات أو المعاني الكامنة فى كل من الشعور ، والإدراك الحسى ، والتصور الذهني ... الخ .

هل تكون فلسفة الظواهر مجرد عود إلى الاستبطان ؟

وهنا يفترض خصوم فلسفة الظواهر فيقولون إن هذا المنهج الذى يدعوننا إلى اصطناعه هوسرل لا يخرج عن كونه مجرد عود إلى منهج « التأمل الباطني » أو « الاستبطان » : Introspection الذى لم يعد أحد من رجال علم النفس التجريبي يسلم

تتخذ طابعاً آخر ، إذ يصبح وجودها هو وجود الشيء الذي انقضى في الزمان . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن سورة الغضب التي استبدت بي بالأمس لازالت موجودة ضمناً بالنسبة إليّ ، مادام في وسعي - عن طريق عملية التذكر - أن أستعيدها ، وأحدد ظروفها ، وأسترجع بواعثها ... الخ

فهذا الغضب مائل - بوجه من الوجوه - في صميم « حاضري الحى » : بدليل أنني حتى إذا قررت (وفقاً لقوانين علم النفس التجريبي التي تقول بانحلال الذاكرة أو انطباع معالم التذكر) أن أخبرني المعاشة عن الغضب في الوقت الحاضر قد تغيرت أو ضعفت ، فأنني افترض ضمناً أن لذيّ خبرة معاشة عن حالة الغضب الماضية هي بمثابة « ذكرى » تملئ بها الآن ذاكرتي الخاصة . وإذن فإن حالة « الغضب » باقية في صميم شعوري (مهما كان من تغير شدتها وانقضاء زمانها) ، مادمت أتحدث دائماً عن حالة واحدة بعينها هي ما أسميته باسم « الغضب » وإذا كان « التأمل » ممكناً فذلك لأن في وسعي أن أعيش خبراتي الماضية ، وأن أصفها وصفاً دقيقاً على قدر الإمكان : وليس « التأمل » - في نظر فلسفة الظواهر - سوى عملية « استعادة » وصفية للظاهرة المعاشة ، بحيث تصبح هذه الظاهرة عندئذ بمثابة « موضوع » مائل في صميم الشعور الخال لباحث الحى يقوم بعملية الوصف . ومعنى هذا أن

على الباحث أن يرسم صورة صادقة - على قدر الإمكان - لما يفكر فيه حين يفكر في سورة الغضب التي عاناها بالأمس ، بحيث يتعقل بالفعل هذه الحالة المعاشة ، دون أن يعتمد إلى تركيبها أو بنائها أو إعادة صياغتها .

نفسها على نحو ما هي معاشة في صميم شعوره . وهنا يظهر الفارق الكبير بين التأمل الفنونولوجي من جهة والتأمل الفلسفي التقليدي من جهة أخرى : فإن التأمل الفلسفي يرجع الخبرة المعاشة إلى شروطها الأولية أو القبلية ، في حين أن هوسرل يضع تأمله في مقابل « الاستبطان » فيصفه بأنه اهتمام بالشيء ذاته ويبحث عن تلك الحالة البدائية الساذجة التي تسبق كل رأى سبق . وهكذا ترى أن عملية التأمل الفنونولوجي إنما هي عملية ذهنية تقوم فيها بوصف الحالة المعاشة السابقة على كل تعقل وكل تحليل موضوعي ، وإن كان علينا من بعد أن نعيد تركيب هذه الحالة بحيث ندرك دلالتها في ضوء خبرتنا المعاشة السابقة . ولكن أياً ما كانت نظرة الفلسفة الفنونولوجية إلى الحياة النفسية ، فإنها لا يمكن أن تمتد في نظر أصحابها مجرد عود إلى « الاستبطان » .

هل تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس ؟

إن البعض ليظن أن فلسفة الظواهر هي مجرد تأكيد لبُعد واحد من أبعاد الحياة الإنسانية ، ألا وهو البُعد الداخلي ، ولكن الحقيقة أن فلسفة الظواهر قد اطرحت منذ البداية تلك التفرقة الكلاسيكية المعروفة بين « الداخلي » و « الخارج » ، أو بين « الباطن » و « الظاهر » : وليست فكرة « القصد » أو « الإحالة » : Intentionality سوى مجرد تأكيد - من جانب هوسرل - لخطأ كل فصل مزعوم للدخل عن الخارج . وحين يقرر هوسرل أن « كل شعور إنما هو شعور بشيء » فإنه يعنى بذلك أنه ليس ثمة تفكير cogito بدون فكرة cogitatum ، وأنه ليس ثمة حب amo بدون محبوب amatum (أو موضوع للحب) . وبالتالي فإن هوسرل يؤكد أن الذات ملتزمة بالعالم منسجمة فيه : وقد حرص الفيلسوف

الفرنسي ميرلويونتي على تأكيد هذه الفكرة فقال :
إن الحقيقة لا تقع في داخل « الإنسان الباطن »
كما كان يتوهم القديس أوغسطين ، بل ربما كان
الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه ليس ثمة إنسان
باطن على الإطلاق ، مادام الإنسان كائناً في العالم
وما دامت الذات لا تعرف نفسها إلا في نطاق العالم .
ولهذا يأتي ميرلويونتي أن يعدّ العالم حقيقة خارجية
exteriorité ، لكي يجعل منه مجرد « وسط » أو
بيئة كما يأتي في الوقت نفسه أن يعدّ الذات حقيقة
داخلية interiorité لكي يجعل منها مجرد
« موجود » أو « كائن » ، وبهذا المعنى تكون فكرة
هوسرل عن « الإحالة » بمثابة تأكيد لالتحام
« الذات » و « الموقف » .

وهنا تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس :
فإن علماء النفس المحدثين - وعلى رأسهم جماعة
السلوكيين - يرفضون كل نظرية تغلق الشعور على
ذاته ، لكي تجعل منه حياة باطنية خالصة ،
وكان مثله من السلوك كمثل القبطان من السفينة .
ولكن فلاسفة الظواهر لا يمتصون مع جماعة
السلوكيين إلى حدّ البحث عن علّة الاستجابة لهذا
المنبه المعيّن أو ذاك بالرجوع إلى مفهوم « الفعل
المنعكس » . وألحق أن ما يصفه واطسون Watson
جندل ليس هو السلوك الفعلي المعاش ، بل هو
مجرد بديل موضوعي لهذا السلوك ، أو هو على
الأصح مجرد « نموذج » فيولوجي نظري يمكن
الطعن في قيمته العلمية .

ونحن نعرف كيف أن أصحاب مدرسة
الجشطلت قد عاودوا النظر إلى مفهوم « السلوك »
الذي استعان به واطسون ، من أجل تصحيحه
وتعديله ، فليس بدعاً أن نرى ميرلويونتي يشيد
بجهود أهل هذه المدرسة في نقد مبدأ « موضوعية »
السلوك . وميرلويونتي يقرر مع كوفكا أنه ليس

يكفى أن يكون السلوك قابلاً للملاحظة لكي نقول
عنه إنه مجرد « موضوع » يرتدّ أصله إلى ترابط
موضوعي ، كذلك الذي يربطه بالتنظيم العصبي :
وعلى حين أن واطسون قد خلط بين ما هو « موضوعي »
objectif وما هو « معطى » donné ، نجد أن
كوفكا (وميرلويونتي يتفق معه في هذا الرأي)
يشير إلى تجارب الأوهام الحسية المعروفة (كوهم
السهمين غير المتساويين) ، لكي يبيّن لنا أن عالم
الإدراك الحسي ليس هو العالم الرياضي القابل
للقياس ، بل هو العالم الواقعي المباشر الذي ندركه
قبل أي تركيب علمي : وليس المهم أن نعرف
ما إذا كنا ندرك الواقع على ما هو عليه ، وإنما
المهم أن نعلم أن الواقع هو هذا الذي ندركه :
ولهذا يدعونا ميرلويونتي إلى الأخذ بمنهج هوسرل
من أجل الارتداد إلى ذلك « المباشر » الذي يتّسّى
عليه العلم كـ « كلّ » أنظمته . وليست نظرية « الجشطلت »
سوى تأكيد لأهمية الارتداد نحو « الوسط » الحقيقي
أو « البيئة » الفعلية للسلوك ، بدلاً من التمسك بعالم
موضوعي صرف أو واقع خارجي مستقل :
وهكذا نرى جماعة الفنونولوجيين يتفقون مع علماء
مدرسة الجشطلت (من أمثال كوفكا ولفن Lewin)
في رفض مفهوم « الجوهر المادي » أو « الواقع
الخارجي » من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم « البيئة
الحقيقية » أو « الوَسَطُ الفعلي » .

... ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : أليس
هذا التلاقى الذي تمّ أخيراً بين فلسفة الظواهر وعلم
النفس ثمرة من ثمار الجهد العلمي الذي قام به
ميرلويونتي وحده ؟ وهل كان هوسرل نفسه
ليوافق على هذا الصالح الذي قام به تلميذه
الفرنسي ؟ أو هل كان في فلسفة هوسرل الأخيرة
ما يؤذّن بمثل هذا التلاقى ؟

ذكرنا إبراهيم

● وإن التقدم هو غاية الشوّة ، والتخلف
المادى والاجتماعى هو المفجر الحقيقى لإرادة
التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم ، وإن
قائماً بالفعل إلى ما ينبغى أن يقوم بالأمل .

● إن الرجل الذى يستند فى رأيه إلى العقل
دون النقل ، وإلى العلم دون الحرافة ، وإلى
ما تثبته التجربة دون ما يروى عن السلف ، مثل
هذا الرجل يصح أن يوصف بالتقدمى .

● إن معايير الأخلاق لم تتغير كثيراً منذ
آلاف السنين ، أما العلوم فتتقدم قدماً حثيثاً
ملموساً ، ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة الحق

النقد



محمود محمود

تلاشت فكرة العصر الذهبي ١

إن فكرة التقدم البشرى لم تتضح في عقول المفكرين حتى عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر ، بل لقد كان بعضهم فيما سلف يعتقد في تدهور الإنسان ، ويؤمن بأن «عصره الذهبي» قد انقضى وتولى ، ويؤيد بعضهم مزاعمه بالقصة الدينية التي تقول بطرد آدم وحواء من الجنة إلى الأرض .

ومما دعم فكرة التقدم في القرن السابع عشر تطور العلوم الطبيعية وبخاصة على أيدي هارفي وكوبرنيكس وغاليليو الذين أثبتوا أن العلم في تقدم مستمر ، وأن الإنسان أخذ في اكتشاف القوانين العلمية الثابتة التي تخرجه من الخرافة إلى المعرفة الصحيحة . وتلاشت فكرة «العصر الذهبي» القديم ، وتطلع الإنسان إلى «عصره الذهبي» في المستقبل . وأيد فرانسيس بيكون هذا الاتجاه في مدينته الفاضلة «الإطليقي الجديد» حيث يجتمع العلماء ويكتشفون حقيقة جديدة كل يوم تؤدي إلى رفع مستوى الحضارة الإنسانية . وبالعالم عرف الإنسان فن الطباعة الذي مكن للأدباء والمفكرين نشر آرائهم ونظرياتهم بين الناس . وبالعالم اكتشف الإنسان البوصلة التي يسرت له الملاحاة .

ولما اشتد إيمان الفلاسفة بالعقل ، متأثرين في ذلك بديكارت ، ولما قويت حركة التنوير في القرن الثامن عشر أصبح «التقدم» عنصراً من عناصر المناخ الفكري الذي ساد أوروبا في ذلك الحين . وغلب التفاؤل على النظرة التشاؤمية القديمة . وعززت الكشوف الجغرافية هذه النظرة الجديدة . غير أن هذه النعمة العامة لم تحل من نشاز فكان هناك الكاتب الإنجليزي جونانان سويفت الذي صخر في كتابه «رحلات جلفر» من إمكان التقدم العلمي بيد أن صيحة سويفت تددت في الهواء بعد ما واصل نيوتن تقدم العلوم بكشفه الجديد .

لقد استوقف نظري في كثير من مواضع الميثاق الوطني ذكر التقدم والتخلف . فجاء مثلاً في الباب الخامس منه : «إن الثورة بالطبيعة عمل شعبي وتقديري..

لأنها قفزة عبر سافة التخلف الاقتصادي والاجتماعي نمويًا لما فات ووصولاً إلى الآمال الكبرى التي تبهر خلال المثل الأعلى لما يريده (الشعب) للأجيال القادمة . وجاء في موضع آخر : «الثورة تقدم بالطبيعة : إن الجاهل لا يطالب بالتغيير ولا تسمى إليه وتفرضه مجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل ، وإنما تطالب وتسمى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل تحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانها . ووراءاً أيضاً : «إن التقدم هو غلبة الثورة ، والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم مما كان قائماً بالفعل إلى ما ينبغي أن يقوم بالأمل . وعلى أساس هذا المبدأ - مبدأ التقدم - دعا الميثاق إلى الأخذ بكثير من النظم الحديثة ، ولعل أهمها الديمقراطية السليمة ، وما يترتب عليها من اشتراكية ، ولاطبعية ، وما تقتضيه من مساواة وتكافؤ في الفرص .

وعلى أساس مبدأ التقدم أيضاً يدعو الميثاق إلى الأخذ بالروح العلمي ، وإلى اتجاه نحو الصناعة . يجب أن يكون راعياً وأن يأخذ في اعتباره جميع النواحي الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة التطور الكبرى .

ومن المبادئ التقدمية غير ذلك مما ورد في الميثاق الدعوة إلى التعاون ، وإلى حرية الفكر في غير تعصب ، وحرية العقيدة الدينية ، والعمل من أجل السلام . لأن جو السلام واحتمالاته هي الفرصة الوحيدة الصالحة لحماية التقدم الوطني .

وقد دعاني التأمل في هذه النصوص وأمثالها إلى البحث في فكرة التقدم ، وما يدعو الإنسان إلى الأخذ بها أو التخلي عنها .

وكان هناك أيضاً جان نجاك روسو الذى افترض التقدم العلمى ولكنه أنكر على الإنسان تقدمه الخلقى ، ونادى بعودة الإنسان إلى الحياة البدائية فهى عنده أفضل . مثله الأعلى رجل مثل روبنسن كروزو ينسحب من المجتمع ويعيش منعزلاً فريداً، وينسحب أيضاً من الزمان فلا يقيس حياته بالأيام والساعات ، وقد عبر عن ذلك بالقاء ساعته بعيداً لكى لا يعد على نفسه الدقائق والساعات .

وكان هناك أيضاً توماس مالتس الذى كان يتوقع للإنسان الجوع والبؤس ما دام تزايد السكان بطرد بنسبة أسرع من إنتاج الغذاء الكافى .

وعلى هؤلاء جميعاً تصدى فرد كنترسيه الذى كان قوى الإيمان بفكرة التقدم ، شديد الثقة فى العلم . يعتقد أنه يعمل على محو الرق بين الطبقات وبين الأمم ، وعلى قتل جرائم المرض ، ويمد فى أجل الإنسان ، ويخفف ويلات الحروب . ولذا فهو لا يقسم التاريخ وفقاً لتطورات السياسة ، وإنما التاريخ عنده يتبع مراحل التقدم العلمى ، وهو يقع فى عشر فترات ، انقضى منها تسع ، وبقيت واحدة للمقبل . وقد تكونت الجماعات البدائية فى الفترة الأولى ، وعرف الإنسان الرعى فى الفترة الثانية ، والزراعة فى الفترة الثالثة ، وانتهت هذه الفترة باختراع الكتابة ، وتشمل الفترة الرابعة تاريخ الفكر اليونانى وتمتد حتى أرسطو الذى قسم المعارف علوماً مختلفة ، وتأخذ العلوم فى التقدم خلال الفترة الخامسة ، ولكنها تنحط قليلاً فى عهد الرومان . وتشمل الفترة السادسة العصور الوسطى المظلمة (فى أوروبا) وتمتد حتى الحروب الصليبية ، وفى الفترة السابعة ينهأ العقل البشرى للشوة الفكرية التى تشعلها الطباعة . وفى الفترة الثامنة تنغلغل العلوم بين طبقات الشعب لذبوع الطباعة وانتشار الكتب . وتبدأ الفترة التاسعة بثورة ديكارت العلمية ، وتقديسه للعقل ، وتنتهى بالجمهورية الفرنسية . وهكذا تستمر الإنسانية فى سبيل التقدم حتى تبلغ الكمال فى الفترة

العاشرة ، وحينئذ تسود المساواة بين الناس ، والمساواة عنده هى سمة الكمال وأهم مميزاته . وكنترسيه فى هذا لا شك يتأثر بروح الثورة الفرنسية ، وامتدت هذه الموجة المتفائلة بتقدم الإنسان من فرنسا إلى إنجلترا حيث بشر بها هيوم وآدم سميث وجييون وغيرهم ، وإلى ألمانيا حيث ظهر كانت ، وهيجل الذى كان يعتقد أن الإنسان يتقدم بتحقيق الحرية ، وأن التاريخ يسير فى هذا الاتجاه من قديم ، فقد بدأت المدنية فى الصين ، ثم انتقلت إلى الهند وإلى غربى آسيا ، ثم سارت من الشرق إلى بلاد اليونان ، ثم إلى الرومان ، وأخيراً إلى العالم الجرمانى . وكان الناس قديماً يعتقدون أن الحرية لا تتوفر كاملة إلا لفرد واحد ، ولذا فقد كان حكمهم يقوم على نظام الملكية المطلقة التى يستبد بها فرد واحد ، هو وحده حر فى كل ما يفعل وكل ما يريد . أما اليونان والرومان فكانوا يعتقدون أن الحرية تتوفر لبعض الناس دون بعضهم الآخر ، ولذا فقد كانت حكومتهم مزيجاً من الأرستقراطية والديمقراطية . أما العالم الحديث فبرى أن الناس جميعاً أحرار ، ولذا فحكومتهم هى الملكية المستنيرة التى يتمتع فيها كل فرد بقسط وافر من الحرية . ومن المبشرين بالتقدم فى ذلك العهد أيضاً كارل ماركس الذى رسم نظاماً اقتصادياً شيوعياً ظن أنه يحقق به الحرية والسعادة للجميع .

وظهرت فكرة التقدم الحقيقى

ونستطيع أن نقول إن أوجست كومت هو المؤسس الحقيقى لفكرة التقدم . وقد حاول هذا الفيلسوف أن يضع لارتقاء البشرية قانوناً ثابتاً ، فقسم الفكر الإنسانى إلى ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى وهى المرحلة الدينية ، وفيها حاول الإنسان أن يفسر الظواهر الطبيعية بفعل الآلهة وتأثير الدين ، والمرحلة الثانية ، وهى المرحلة الميتافيزيقية ،

وفها يحاول الإنسان أن يفسر ظواهر الكون بالتأمل وبالفكر المجرد . ثم المرحلة الأخيرة ، وهي المرحلة العلمية ، وفها يعتمد الإنسان على الملاحظة والتجربة . وأرقى المراحل وأثبتها أساساً هي المرحلة الثالثة . ولكن فروع العلم المختلفة لا تبلغ مرحلة واحدة في آن واحد . فقد يبلغ بعضها المرحلة الميتافيزيقية بينما يتخلف بعضها الآخر في المرحلة الدينية . وقد يرتفع بعضها إلى المرحلة العلمية ، ويبقى بعضها الآخر في المرحلة الميتافيزيقية . فهى فرع من فروع العلم إذن نقيس حضارة الإنسان ؟ يرى كونت أن العلوم الاجتماعية هي معيار المدنية ، لأن معارف الإنسان جميعاً إن هي إلا وسائل متنوعة لرفع مستواه الاجتماعى والخلقى والعقلى ، ولا قيمة للتقدم المادى إذا لم يسبقه تقدم فى النظم الاجتماعية . وقد اجتاز الإنسان المرحلة الدينية عام ١٤٠٠ م ، ثم انتقل إلى المرحلة الثانية ، وقد أوشك أن يجتازها هي الأخرى ، وينتقل إلى المرحلة العلمية التى كان كونت نفسه يمهّد سبيلها .

ومن الباحثين المعروفين فى تاريخ المدنية فى القرن التاسع عشر « بكل » الإنجليزى . ومن رأيه أن المدنية القديمة كانت تخضع الإنسان للطبيعة ، بينما تخضع المدنية الحديثة الطبيعة للإنسان . ولما كانت قوى الطبيعة ثابتة لا تتغير ، على خلاف قوى العقل التى تنمو باطراد ، كانت المدنية الحديثة قابلة للتقدم والتطور ، وهى فى هذا على نقيض المدنية القديمة الجامدة ، وقوى العقل إما علمية أو خلقية . ويتساءل « بكيل » أيهما أقوى أثراً فى سير المدنية ، وأيهما يصلح مقياساً لها ، العلم أم الخلق ؟ وهو يرى - جواباً على هذا - أن معايير الأخلاق لم تتغير كثيراً منذ آلاف السنين ، أما العلوم فتتقدم تقدماً حثيثاً ملموساً ، ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة الحق . والتقدم العلمى - فوق هذا - أقوى أساساً من التقدم الخلقى ، لأن الأول يسجل فى الكتب .

وينتقل من الآباء إلى الأبناء ، أما الثانى فيكاد كل فرد أن يبدأ من جديد دون أن يفيد من خبرة السابقين وحكم التابرين . فكل تقدم العلوم إذن يتوقف سير المدنية إلى الإمام .

ثم أخذت فكرة التقدم تقوى تدريجاً فى القرن التاسع عشر ، وتجد لها الأعوان والأنصار ، وبخاصة بعد ما أذاع دارون نظرية التطور التى تقول بأن الإنسان قد نشأ عن نوع دنى من الحيوان ، وأخذ يصعد فى سلم الترقى من الناحية الجثمانية .

وأخذ سبنسر نظرية التطور عن دارون وطبقها على الاجتماع والأخلاق ، واستنتج أن الإنسان يرتقى فى ناحيته الروحية كما يرتقى فى الناحية الجثمانية . ويقول سبنسر إن كل شئ فى الوجود يتغير ولا يثبت على حال ، فليس من المعقول أن يبقى الإنسان وحده نافراً لا يخضع لهذا القانون العام . ولم يفناً الفلاسفة والمفكرون يتعرضون بالتحليل لفكرة التقدم ، وأكثرهم يميل إلى الإيمان به ، غير أن قلة منهم يساورها التشاؤم . ومن هؤلاء شبنجلر الذى حذر الغرب من إقدامه على مرحلة من مراحل التدهور بعد ما بلغت حضارته أقصى حد لنفوجها . ومن المتشائمين فى العصر الحديث أيضاً صموند فرويد الذى أوضح فى جلاء أثر الجانب اللاعقل فى سلوك الإنسان ، فحطم بطريق غير مباشر أساس فكرة التقدم الذى وضح إبان حركة التنوير العقلية فى القرن الثامن عشر . ويزعم فرويد فى كتابه « الحضارة ومثالبها » أن الحضارة قد تكون فى نمو مطرد لا مرية فيه ، غير أن الإحساس بالذنب والأمراض العصبية كذلك فى ازدياد . ولما كانت الحضارة تقوم على التغاضى عن إشباع الغرائز فقد عادت على الآخذين بها بالتعاسة والشقاء . إن تقدم الحضارة طبقاً لتحليل فرويد يؤدى إلى زيادة القلق وإلى الاكتئاب النفسانى ؛ وأى تقدم هذا الذى لا يؤدى إلى سعادة الإنسان !

الكشف العلمى هو معيار التقدم

من هذا العرض الموجز لآراء الفلاسفة والمفكرين في تقدم الإنسان يتضح لنا أن أكثرهم ترى أن

معيار التقدم هو الكشف العلمى ، والإيمان بقدرة العقل البشرى . ومن ثم فإن الرجل الذى يستند فى رأيه إلى العقل دون النقل ، وإلى العلم دون الخرافة ، وإلى ما تثبتته التجربة دون ما يروى عن السلف ، مثل هذا الرجل يصح أن يوصف بالتقدم .

أما إن كان فى رأيه يستند إلى الشائع بين الناس دون الأخذ بما يثبتته العلم والتجربة ، وإلى أقوال الأقدمين دون إثبات بالعقل أو اقتناع بالمنطق ، فهو رجعى لا يساير حركة التقدم الطبيعية فى تاريخ الإنسان .

ومن الانصاف للحق أن نقول إن الطبيعة

البشرية لا تسير بهدى العقل وحده ، بل إن للتقدم عليها سلطاناً لا يقاوم ، وللماضى سحر يفتن الألباب . ومن ثم فإن العقل البشرى كثيراً ما يؤثر التثبث بماضيه ، فتراه يجمد ولا يتحرك ، وينفر من التطور ومن الانتقال من حال إلى حال . وفى الطبيعة الإنسانية قسوة . وفى ثقافتنا خرافات يشق علينا أن نتخلى عنها أو نتخلص منها . وفى نفوسنا حسد وغيرة ، ولا يزال الشيطان يوسوس فى صدور الناس . ولا يزال بين الناس من يعتقد فى الفوارق العنصرية ، والخلقات الطبقية ، ولا يؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة ، وبحق كل فرد فى أن يعيش مع غيره على قدم المساواة . ولا يزال فوق الأرض من الشعوب من يرى أنه شعب الله المختار ، أو أنه خلق لیسود ويحكم . كما خلق غيره للرق والعبودية . وما زال العالم بحاجة إلى نظم جديدة تدعو إلى الوحدة ، وأخلاق جديدة تبشر بالتسامح .

ولعل ما بنفس الإنسان من جمود وميل إلى الرجعية يعود إلى أن المرء لا يتقن فيما يحمله ، ولا يعتمد فى حياته إلا على ما يعلم بالخبرة الشخصية والتجارب

السابقة . يأخذ بالتقليد ولا يأخذ بالتجديد ، أو بالمنطق والتعليل ، عماده النقل دون العقل فى كثير من الأحيان كما ذكرنا . يألف الشائع القائم ، ويتردد فى الأخذ بالمستحدث الجديد .

ولا يحب أحدنا أن يغير ما بنفسه ، لأنه يجد فى ذلك مشقة وعسراً . فاستيعاب الأفكار الجديدة ونقدتها والحكم لها أو عليها مجهود عقلى شاق ينهك العقل والقوى . وأن المرء ليؤثر أن يبقى على ما ألف وهو آمن ، على أن يطرق طريقاً جديدة مجهولة قد يتعرض فيها للخطر . إن ارتياح المجهول يتطلب شجاعة فكرية لا تحملها الكثيرة الغالبة من الناس . فلماذا إذن لا ندع الأمور تجري فى أعنتها ! ولماذا نشترى القلق بالطمأنينة ، وننتكس طريق الأمان لنسلك طريق الخطر !

وفى بحث قيم للفيلسوف الإنجليزى المعاصر برتراند رسل عن أسباب التقدم وأسباب الرجعية يقول إن حرية الفكر هى أول شرط من شروط التقدم . والتقدم كما جاء فى ميثاقنا الوطنى يتطلب « فكراً مفتوحاً نكل التجارب الإنسانية ، يأخذ منها ويعطيها ، لا يعمداً عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالمقد . . . »

وقد كان كثير من الفلاسفة يرى أن الحرية فى جملتها ، والحرية الفكرية خاصة ، يمكن أن تعد مقياس التقدم عند الفرد ولدى الأمم . الداعى إلى الحرية تقدمى والعامل على كبتها رجعى .

الحرية سبيل التقدم

وفى تاريخ الإنسان ما يدل على أنه كافح كفاحاً مريراً لكي يحقق لنفسه حرية التعبير والكلام . فما الذى يا ترى كان يدعو الأمم فيما مضى إلى كبت الكثير من آراء المفكرين فيها ؟

يقول برتراند رسل إن ذهن الإنسان العادى خامل بطبيعته ، لا يميل إلى التجديد أو إلى مقاومة ما ألف . ولا يحوى عقل الرجل العادى سوى

معتقدات انجلست إليه من أسلافه وآمن بها بغير جدال . ثم تمسك بها وتحمس لها أشد الحماسة . والمرء بغير رزته يعادى كل ما يقلب النظم التي تعودها . وكل فكرة جديدة لا تتفق وما يعتقد تقتضيه أن يعيد التفكير من جديد ، وهي عملية ذهنية شاقة لا يطبقها أكثر الناس . ولذا تراهم يعترضون على كل جديد يثير الشك في نفوسهم بغير روية أو تفكير . ولولا الزعماء المخلصون الذين يرسلهم الله إلى الشعوب أحياناً لينشلوها من قديم بال عتيق إلى جديد فاضحى ، لبقيت الأمم في الخضم من الحضارة ، تتردى في نظم لا تسير تقدم الزمن . وهذا الكسل العقلى عند أكثر الناس يضاعفه الفرع من كل جديد فيحافظ المرء على قديمه ويعتقد أن المجتمع الذى يعيش فيه ينهار من أساسه إذا مس كيانه أى تغيير أو تحويل . وتعتقد كثرة الناس أن سعادة الأمة تتوقف على استقرار حياتها ، وعلى احتفاظها بنظمها وتقاليدها العتيقة . وكل من يأتي ببدعة جديدة إنما يثير القلق في النفوس المطمئنة ويدعو إلى الفساد :

وتضاعف الخرافة هذا الجمود الطبيعى عند الإنسان ، ويعتقد كثير من الناس أن بناء المجتمع وتقسيمه طبقات فوق طبقات ، نظام مهابى لا يقبل التطوير ، وما دروا أنه نظام دنيوى من وضع الإنسان ، قابل للتحويل بما يضمن صالح المجموع . وما يعزز روح الجمود التي تعادى كل رأى جديد ، المعارضة الشديدة التي تقوم بها طوائف قوية معينة من المجتمع كطائفة الأثرياء وأصحاب رموس الأموال . وهؤلاء ترتبط مصالحهم بالابقاء على النظام القديم وعلى الآراء التي يستند إليها .

وما لا ريب فيه أن هذه الدوافع وأشباهاها كانت قوية الأثر في عهود التاريخ القديمة ، وفي البلدان المتخلفة ، مما جعل تقدم بعض المجتمعات بطيئاً ، بل ربما عاق بعضها الآخر عن التقدم إطلاقاً .

ولم ينقطع أثرها في أى عصر من عصور التاريخ ، تقوى حيناً وتنتثر حيناً آخر . وما زلنا نلمسها حتى الوقت الحاضر في أرق المجتمعات حضارة . غير أنها في هذه المجتمعات لا تقوى على كبح جماح الآراء النائرة . وما زلنا نلقى بأشخاص يعتقدون أن كل فكرة جديدة خطر على المجتمع ، لا لأنه بحث في مضارها ومزاياها ، ولكن لأنها تعكر صفو العالم العقلى الذى يعيش فيه ، وتنطوى على نقد هدام للنظام القديم الذى ألفه وتعوده . وكم من الناس يأبى تطوير نظام الأسرة ، ومساواة الرجل بالمرأة ، وغير ذلك من الآراء التقدمية ، لأن التجديد لا يتفق وما عنده من معتقدات بالية .

ووجود أفراد في المجتمع بهذه العقلية الجامدة ، برغم ما يحيط بهم من جو الحرية الفسيح ، بجانب آخرين غيرهم يتطلعون دائماً إلى كل رأى جديد ، يجعلنا ندرك كيف كان الفكر الإنسانى مكبلاً بالقيود ، وكيف كانت المعارف الإنسانية مخنقة عندما حاول المحدثون تكوين رأى عام جديد .

وما زالت حرية انتشار الرأى الجديد تلقى معارضة من الرجعيين الجامدين .

واسأنا ننكر أن حرية التفكير والكلام — كغيرها من الحقوق الطبيعية للإنسان — ينبغي أن تقيّد بما فيه مصلحة المجموع . فمن حق الفرد أن يحتفظ بحياته ومن حقه أن يتناسل ، ولكن الدولة تفرض القيود الصارمة على حرية الاستمتاع بهذا الحق أو بذاك بما يكفل مصلحة الجماعة . ولا يمكن أن يستقيم المجتمع ويؤمن من الزلل بغير هذه القيود .

إلا أن الرجعية لمن أخطر ما يعوق سير المدنية إلى الأمام ، ومن واجبتنا وأدها وتقويض أركانها . وعلينا أن نسير مع عجلة التاريخ ، نهلك الجامدين المحافظين ، لكنى يحيا الأحرار المحدثون ، محمود محمود



فلسفة الحضارة

مشكلة الوطنية

القومي اليهودي

في دراسة توينبي

فؤاد محمد شبل

١ - جذور الفكرة

اجتاح نبوخذ نصر الإمبراطور البابلي فلسطين خلال العقد الثاني من القرن السادس قبل الميلاد ، وحمل عند عودته إلى بلاده جمهرة المثقفين ومهرة الصناع والزراع من اليهود ، فتقرضت - بالتالي - مملكة « اليهودية » فكان أن تبلور هدف اليهود منذ ذلك الحين في أمرين :

الأول - الحفاظ على ذاتيتهم القومية المميزة ، وإبقائها سليمة على مر العصور ، وتبجلى إيمانهم بهذه الفكرة في صمودهم للمحن التي جابهتهم سواء في أيام البابليين أم الرومان أم المسيحيين : كذلك قاموا

• إن الدولة اليهودية التي أنشئت في فلسطين هي في جميع العصور منذ فترة ٥٣٩ - ٥٣٨ قبل الميلاد وبمدها حتى الوقت الحاضر ، بمثابة طفل مدلل ما أنفك يعيش في كتف اليهود المنفيين لا العكس وفقاً لمنطق الأشياء .

• إن الدرس الذي تعلمه الصهاينة من الفطائع التي قام بها النازي ضد اليهود لم يدفعهم إلى تنكب ارتكاب نفس الجريمة التي كانوا هم ضحاياها فراحوا يضطهدون شعب فلسطين الذي كانت كل جريمته لدى اليهود ، أن فلسطين وطن عربي .

• إن اليهودية في تاريخها عبارة عن نشئت ، وهذا التشتت قد منح للطائفة اليهودية المتفرقة جغرافياً قدرة على البقاء ، وإن الصهيونية ينهضها تقاليد « التشتت » اليهودي جملة لتقيم أمة جديدة مستقرة حل ظهر الأرض يزرع في الواقع قدرتهم على البقاء والاحتفاظ بذاتيتهم .

في عناد وجلد غريبين جميع المشروعات التي استهدفت لإذابتهم في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها . فظلوا - من ثم - في معزل عن بقية الناس ، ولبثوا يهوداً في جميع الظروف والأحوال ، وأضفى عليهم هذا النمط من الحياة ، صبغة خاصة ، وتكيفت نفسياتهم ومزاجهم في شكل خاص أصبح يطلق عليه « النفسية اليهودية » .

الثاني - العودة إلى أرض مملكة « اليهودية » وإعادة تشييد دولة تضم جميع الأراضي التي خضعت وقتاً ما لحكم داود وسليمان . وتعزز العودة إلى ما يسميه اليهود « أرض الميعاد » الهدف المرجح المتصل بالحفاظ على الذاتية اليهودية المميزة . إذ يخشى قادة اليهود المزمعون من أن يؤدي اختلاطهم بالمجتمعات الأخرى ، إلى إذابتهم ثقافة وعقيدة ، الأمر الذي ينتهي باليهود في نهاية المطاف إلى فقدان ذاتيتهم . وبالتالي ، يعني الاستقرار في أرض الميعاد - لدى اليهود - إنهاء حالة « التشتت اليهودي » الذي بدأ منذ تقويض مملكة « اليهودية » في فلسطين . وما برح اليهود يبذلون المحاولة تلو الأخرى لإنهاء تشتتهم . وبدأت أولى محاولاتهم في عهد الإمبراطور قورش الفارسي ، أي بعد انقضاء فترة تقل عن الخمسين سنة منذ تقويض نبوخذ نصر لمملكته . وآخر محاولاتهم ، هي المحاولة الحالية التي تبلورت في تشييد دولة إسرائيل على أنقاض الانتداب البريطاني ، وبفضل المؤامرات الدولية المعروفة .

والجدير بالملاحظة ، أنه عندما كانت أبواب فلسطين تفتح أمام اليهود المشتتين للهجرة إلى الدولة اليهودية ، كانت أغلبية اليهود تعزف عن الهجرة ، وتؤثر البقاء في « المنفى » . وهذا ما حدث خلال أعوام ٥٣٩ - ٥٣٨ قبل الميلاد ، وما تلا هذه الفترة حتى الوقت الحاضر . ففي عام ٥٣٨

قبل الميلاد ، سمح قورش لليهود المنفيين في بابل بالعودة ، وظل باب فلسطين مفتوحاً حتى عام ٦٦ ميلادية . لكن العدد الذي آب إلى

فلسطين مع زرو بابل الزعيم اليهودي عام ٥٣٨ قبل الميلاد ومع عزرا عام ٤٥٨ قبل الميلاد ، ومع نحemia عام ٣٨٤ قبل الميلاد ، كان ضئيلاً بالمقاييس إلى مجموع عدد اليهود المنفيين في بابل .

ويرد عزوف اليهود - وقتذاك - عن العودة إلى أرض الميعاد ، إلى أنهم قد شيدوا خلال إقامتهم في المنفى ، نمطاً للحياة جديداً استراحوا إليه ، وابتكروا نظاماً لمعيشتهم تحفظ لهم ذاتيتهم القومية من ناحية وتوفر لهم أسباب العيش الرغيد في المجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه ، من الجهة الأخرى . بل - على العكس - حدثت هجرات واسعة النطاق بين يهود فلسطين إلى مدن الإمبراطورية اليونانية ، للاشتغال بالأعمال المالية والتجارية فيها . فيهود الاسكندرية - مثلاً - كانوا أقوى جماعة دينية وحضرية في أية مدينة في العالم اليوناني ، سواء في المدن أو الأرياف ، ويمكن تشبيه وضعهم ، بوضع يهود نيويورك في الوقت الحاضر ، غير أنه اليهود الأمريكيون أقوى سياسياً - بما لا يقاسم - من يهود الاسكندرية .

وإذا كان اليهود خارج أرض فلسطين يعتبرون أنفسهم في منفى ، إلى أن يعودوا إليها ، فإن الأستاذ توينبي يتمشى مع هذا المنطق اليهودي فيعتبر يهود الولايات المتحدة في المنفى كذلك . ويعزز رأيه هذا ، اعتبار حكومة إسرائيل أن لكل يهودي خارجها جنسيتين : أصيلة هي جنسيته الاسرائيلية ، وطائرة موقوتة تفرضها المنفعة والروح الانتهازية وتتمثل في جنسية الدولة التي يقيم في رحابها . ويظهر اليهود الأمريكيون - مثلاً - ذئاب يهود بابل من قبل - حماساً فائقاً لدعم الدولة اليهودية في فلسطين ، بواسطة التبرع بالأموال وممارسة الضغط السياسي . لكن يصدف اليهود الأمريكيون - وبالمثل يهود أوروبا الغربية - عن الارتحال إلى أرض الميعاد ، مثلاً صدف أجدادهم من قبل عن النزوح إليها وقتها أتيحت لهم هذه الفرصة المرتجاة .

وبعبارة أدق : إن الدولة اليهودية التي أنشأت في

فلسطين ، هي في جميع المصور منذ فترة ٥٢٩-٥٣٨ قبل الميلاد وبمدها حتى الوقت الحاضر ، بمثابة طفل مدلل ما أنفك يعيش في كنف اليهود المنفيين .

لا العكس وفقاً لمطلق الأشياء . وهؤلاء اليهود

المنفيون ، هم الذين يطيلون أجل الحياة لهذه الدولة المصطنعة . وبالتالي ؛ كلما اشتد ساعد اليهود في البلاد التي يقيمون فيها ، عظمت مساعدات اليهود في المنفى فازدهرت الدولة اليهودية بالتالي سواء أكانت باسم « اليهودية » أم باسم « إسرائيل » . وهذا يعزز رأي توينبي القائل بعدم ضرورة توافر الأرض لجماعة ، لصحاف على الذاتية القومية . وبالأحرى تسقط حجة الصهيونية في التثبيت بتوفير الأرض لليهود للحفاظ على الذاتية القومية . للأسباب التالية :

أولاً - حافظ اليهود في الماضي على ذاتيتهم القومية على الرغم من نشبتهم بين الجماعات الأخرى .
ثانياً - لا يمثل يهود فلسطين في أية فترة من تاريخ اليهود منذ تحطيم نبوخذ نصر لدولتهم « اليهودية » سوى نسبة ضئيلة من مجموع اليهود المنتشرين في الجماعات الأخرى .

ثالثاً - يستدل على عدم ضرورة الاستيطان للمحافظة على الذاتية القومية من نجاح البارسيين - وغيرهم من الجماعات القومية والدينية المنبثة بين أمم تخالفها في العنصر والديانة - في الحفاظ على ذاتيتهم القومية . فان البارسيين - مثلاً فعل اليهود - قد استنبطوا نظاماً جديدة وتخصصوا في مجالات جديدة من العمل ، ووجدوا في أحكام شريعتهم الدينية « وشيجة اجتماعية تربط بين أفراد الطائفة بعضهم ببعض . ونجوا من عواقب الكارثة الاقتصادية التي أنزلها بهم انتزاعهم من أرض آبائهم ، وذلك بتنميتهم - وهم في المنفى - مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضارية ، فاستعاضوا

بها عن الفلاحة التي لم يعد يتيسر لهؤلاء المنفيين المجردين من الأرض ممارستها .

٢ - حقيقة الأطماع اليهودية

تستر الأطماع اليهودية وراء فكرة العودة إلى أرض الميعاد للمحافظة على الذاتية القومية . وهذا ما بينه توينبي في مواضع شتى من مؤلفه :

فإن اليهود بعد ما ابتلعهم الإمبراطوريتان البابلية والفارسية ، وتفرقوا هباء بين الأمم ، ما كان في وسعهم أن يأملوا في استرجاع ملكهم المنهار ، وكان مجرد التفكير في هذا الشأن ضرباً من الخيال . لكن ما كان في وسعهم العيش دون أمل يبت فيهم القدرة على انتشال أنفسهم من حاضر لا يرتضونه . فباتوا - من ثم - يتطلعون إلى بعث مملكة داود وسليمان ، في صورة لا نظير لها من الناحية الواقعية فيما مضى من أيام مملكتهم اليهودية سواء من الناحية السياسية أم الاقتصادية . ففي الحق ؛ أصبح محور التفكير اليهودي - بعد أن أقنعوا أنفسهم وآمنوا إيماناً عارماً بأنهم شعب الله المختار - إقامة مملكة يهودية من ذلك النوع الذي عرف في عالم الإمبراطوريات الكبرى ، يشيدها لهم رجل من نسل داود يرسله الله ليوحد العالم تحت سلطانه ويجعل أورشليم مركز العالم ، وهم عنصره الحاكم السيد المطاع ، وأسموا هذا الملك المرتجى « المسيح » . وليس مناط الفكرة اليهودية الافتراض بأن نصير الشعب يسنده تأييد إلهي - وهو ما يظهره لقب المسيح - فان الجليد في الأمر - وله خطورته كذلك - يتمثل في فكرة طبيعة المعبود النصير ووظيفته وقدرته .

وتفسير ذلك ؛ أن اليهود ما يرحوا يؤمنون بأن « ياهوي » (وهو أقنوس أسماء الإله عند اليهود) هو إلههم وحدهم . لكنهم وقد أصبحوا يتطلعون - كما ذكرنا - إلى إقامة دولة عالمية هم سادتها ، قد جعلوا من إلههم المحلي إلهاً عالمياً . وهذا الإله ذو

للمحنة - أو ما يزالون خاضعين لها - بطابع
الجماعات اليهودية الأخرى التي لم يوجه إليها قط
حافظ المحنة :

ويرى توينبي أن اليهود الذين يظهرون بكل
جلال في الوقت الحاضر الصفات اليهودية المألوفة
جيداً ، والتي تلقب عادة بـ « اليهودية » والتي تنطبع
في أذهان الأمم عامة حتى لتصبح علامة اليهودية
الدائمة دائماً وفي كل مكان ؛ هم يهود شرق أوروبا
الاشكنازيون الذين ظلوا في الإمبراطورية البيزنطية
والأراضي المتاخمة لها التي دخلت في نطاق
الإمبراطورية الرومية وسميت بـ « الحظيرة اليهودية » .
وكانوا يحكمون التشريع - أو العرف - محصورين في
جميع الأمم المسيحية - في حي خاص بهم يدعى
« القيتو » :

ونجد النفسية اليهودية - بالفعل - أقل وضوحاً
بين يهود هولندا وبريطانيا وفرنسا . ولما تأمل في
قصر الفترة التي انقضت منذ تحرير اليهود قانوناً في
هذه البلاد الأخيرة وكيف أن تحررهم المعنوي ما يزال
أبعد من أن يكون كاملاً حتى في بلاد الغرب
المستترة - نسبياً - فلاننا لن نبخس مغزى تغير
النفسية اليهودية الذي يبدو هنا واضحاً :

ويلاحظ توينبي في يهود الغرب المتحررين ،
أن الذين هم من أصل اشكنازي ووفدوا إلى البلاد
الغربية من الحظيرة اليهودية ، ما تزال تبدو في
نفسيتهم روح يهودية أشد مما يبدو في نفسية يهود
السيفارديم الأقل عدداً ، وهم من قلموا إلى الغرب
من دار الإسلام :

ويتأتى تحليل هذا الاختلاف بتذكير أنفسنا
بالتباين في تاريخ هاتين الجماعتين اليهوديتين :

يتحدر اليهود الاشكنازيون من اليهود الذين
اغتنموا فرصة فتح الرومان أبواب أوروبا ، فحققوا
أرباحاً من ممارسة تجارة التجزئة في مقاطعات ما وراء
الألب (وكانت شبه همجية) ؛ لكن لما إن اعتنق
سكان الإمبراطورية ، الديانة المسيحية حتى أخذت

الطابع العالمي لا يبذل رحمته للبشر كافة ، لكنه
- وفقاً للفكرة اليهودية - يؤيد اليهود وحدهم في
تحقيق هدفهم المرتجى من السيطرة على العالم . وعندئذ
يصبح « الخلاص » (أو الغفران) مجرد تمكن الإله
الجماعة اليهودية من إقامة مملكة للرب على الأرض
بحكمونها باعتبار اليهود شعب الرب المختار ؛
وهذا هو تفسير مقاومتهم لمسي عليه السلام وصلبهم
لإياه (في صوف العقيدة المسيحية) ، لأنه نادى
بمملكة الرب في السماء ، لا على الأرض ، واستندت
مبادئه على الروح لا على المادة ، وسأوى بين
البشر جميعاً في القاموس رحمة الله ولم يقصرها على
جماعة بشرية دون أخرى . أي أنه هدم - عليه
السلام - فكرة شعب الله المختار وللثانية اليهودية
المميزة من أساسها .

ويقرر الأستاذ توينبي أن عبادة اليهود لا تتجه
إلى الله مجردة عن كل هوى ، ولكن ليحقق لهم
أمانهم التي رسبت في أعماق عقلهم الباطن . فان ثمة
عهداً يزعمون إبرامه بينهم وبين الله ينفلون بمقتضاه
وصايا العشر إلى موسى مقبل تحقيق مآربهم ؛
وهنا يدرك القارئ مدى تفلغل الروح التجارية في
أعماق للنفس اليهودية . وبعبارة أوضح ؛ أصبحت
الغايات المادية تحجب - عند اليهود - الغايات الروحية ،
وباتت عبادة اليهود ، لأنفسهم ، تتساقط على مبادئهم في
مز وجل وتيجها .

٣ - النفسية اليهودية

هنا يتساءل توينبي فيما إذا كانت صفات اليهود
المميزة تعزى إلى العنصر أو الدين (أو كليهما)
أو أن مردها المحن التي لاقاها اليهود بفعل تشبههم
العنيد الأرعن بذاتيتهم ؛ وعنده أن الرأي الأخير
هو السبب .

ويتأتى فحص الدليل بطريقتين :

الأولى - مقارنة النفسية المميزة التي يظهرها
اليهود وقت إخضاعهم للمحنة بسبب دينهم ، بتلك
النفسية بعد ما تضعف حدة النقمة أو تزول كلية .
الثانية - مقارنة طليع اليهود الذين خضعوا

المصائب تهال على هؤلاء اليهود : إذ باتوا يعانون شتى ألوان التعصب المسيحي ، بالإضافة إلى ازدياد غير المسيحيين لهم . فالمسيحيون يتهمونهم بصلب المسيح ، وغير المسيحيين يضيقون ذرعاً بغرباء يحيون حياة منعزلة ومحققون أرباحاً طائلة بفضل المهارة التجارية والحظق المالى وحدهما .

ولما كان المسيحيون يفتقرون إلى المهارة التجارية والحظق المالى ، فقد اندفعوا إلى اضطهاد اليهود ، ولكن لما أحسوا بقلوبهم على الاستغناء عنهم ، طردوهم .

واندفع اليهود الاشكنازيون بعد طردهم من أوروبا الغربية ، اندفعوا شرقاً صوب الإمبراطورية الروسية . وكانوا يدعون في بعض البلاد الأوروبية المتأخرة اقتصادياً للإقامة ومملومة نشاطهم التجارى ، لكن لا تلبث هذه البلاد بدورها أن تطردهم بعد أن يصبحوا غير ضروريين للحياة الاقتصادية .

وفي الإمبراطورية الروسية ، توقفت رحلة اليهود الاشكنازيين من الغرب إلى الشرق . وبلغ اضطهادهم ذروته . ذلك لأنه هنا - عند نقطة التقاء المسيحية الغربية بالمسيحية الأرثوذكسية الروسية - أمسك باليهود وطحنوا بين شقى الرحى . وعندما نشدوا في هذه المرحلة معاودة الارتحال شرقاً سدت روسيا الطريق في وجوههم : بيد أن أمم الغرب الكبرى قد بلغت في هذا الوقت مستوى من الكفاية الاقتصادية لم تعد تحشى معه تعريض نفسها لمنافسة اليهود الاقتصادية . فجاء تحرير اليهود في الغرب في الوقت المناسب ليهيئ مخرجاً جيداً لاشكنازي الخطيرة ، عندما وصلت بهم رحلتهم القديمة نحو الشرق . وطلق مد الهجرة الاشكنازية يتراجع طوال القرن التاسع عشر من الشرق إلى الغرب : من روسيا وبولندا ، إلى إنجلترا والولايات المتحدة .

ولم يكن مستغرباً أن تبلى اليهودية الاشكنازية - وهذا ماضيها - ما يدعى بالنفسية اليهودية ،

بشكل أكثر وضوحاً من السفاردية ، أخوانهم في الدين الذين وضعهم حسن طالعهم في أماكن كانوا فيها أسعد حالاً . ويفسر ضعف الروح اليهودية الذي نلاحظه بين مهاجري طائفة السفاردية من أسبانيا والبرتغال ، بحياتهم السابقة في دار الإسلام : ففي البلاد الاسلامية وجد اليهود أنفسهم في مركز أسد حالاً ، ما وجدوا زملاءهم في البلاد المسيحية . ويقرر توينبي ، أن وضع اليهود في البلاد الغربية التي تكساح معهم في الوقت الحاضر ، لا يزيد عن وضعهم في عهد الخلافة العباسية . وأن المصيبة التاريخية التي حلت باليهود السفارديم تمثلت في انتقال شبه جزيرة أيبيريا - تدريجياً - من المسلمين إلى المسيحيين الغربيين . وهو الانتقال الذي تم في نهاية القرن الخامس عشر ، وقتها عرض عليهم فزائهم المسيحيون أن يختاروا بين أمور ثلاثة : الإبادة أو الطرد أو اعتناق المسيحية .

٤ - الصهيونية

حاول حزب من اليهود ينتمى معظمهم إلى الطائفة الاشكنازية ، ممن حرروهم الغرب ، استكمال تحرر جماعتهم باقامة دولة قومية وفقاً للنسق الغربى ، وأطلقوا على أنفسهم اسم « الحركة الصهيونية » . ويرى الصيونيون حركتهم أمام الرأى العام الدولى بأنهم يهتفون إلى تخليص الشعب اليهودى من العقدة النفسية الشاذة التي كونتها قرون المحنة : وعند هذا الهدف الأخير المرتجى يلغى الصيونيون مع المدرسة المنافسة لهم ذات الفكر اليهودى المتحرر التي تنادى بادماج يهود كل دولة في عناصرها الأخرى ، واعتبار اليهودية مجرد دين ، وليست قومية . وهؤلاء اليهود قلة :

وقوام المثل الأهل للاتماجين ، أن يصبح اليهودى في هولندا أو إنجلترا أو أمريكا مجرد مواطن . لنسئ أو إنجليزى أو أمريكى . يهودى الدين . ويستندون في ذلك إلى أنه ليس ثمة ما يبرر إحقاق المواطن اليهودى في أى بلد مستغبر في أن يتنحج - راضياً - في هذا البلد ، لخرده ذهابه إلى المعبد

اليهودى يوم السبت عوضاً عن الذهاب إلى الكنيسة يوم الأحد .

ويرد الصهيونيون على ذلك بإجابتين :

الأولى - تشير إلى أنه بفرض قلعة طريقة الاندماج على إحداث النتيجة التي ينسبها المدافعون عنها ، فإنها قابلة للتطبيق فقط في تلك البلاد المستترة . وأمثال هؤلاء اليهود قلة ضئيلة من يهود العالم .

الثانية - تدعى أنه حتى في ظل أحسن الظروف موافقة ، لن يتأتى حل المشكلة اليهودية بهذه الطريقة لأن كون المرء يهودياً ، شيء أبعد مدى من كونه يهودى الدين .

واليهودى الذى يسمى إلى تحويل نفسه إلى هولندى أو إنجليزى أو أمريكى ، يشوه - في أعين الصهاينة - شخصيته اليهودية ، دون أن تكون لديه أية نية في اكتساب شخصية الهولندى الكاملة أو أية جنسية أخرى يقع عليها اختياره من بين جنسيات الأمم ، فإذا أراد اليهود أن ينجحوا في أن يصبحوا مثل بقية الأمم الأخرى ، فأحرى أن تنفذ عملية الاندماج - كما يدعى الصهاينة - على أساس قوى لا فردى ، فبدلاً من أن يحاول الأفراد اليهود - عيلاً - الاندماج بحيث يصبحوا ، إنجليز أو هولانديين ، يجب على اليهود أنفسهم أن يشعروا إلى شعب مماثل للشعب الإنجليزى ، وذلك بإنشاء وطن قوى يغدو فيه اليهودى كمالإنجليزى في إنجلترا سلباً في بيته الخاص . لكن ما الذى يدعو إلى فشل فكرة الاندماج ؟

يجيب توينبى عن ذلك السؤال بأن اليهود على الرغم من صدق رغبة المواطنين في أوروبا الغربية والولايات المتحدة في تحقيق المساواة - والاندماج بالعالى - إلا أن اليهود ما انفكوا يعزلون أنفسهم عن المجتمع المسيحى الغربى ، بينما ألفى الإنسان المسيحى نفسه ، ما يزال يحاييه تضامناً وثيقاً - ماسونية - يربط اليهود بعضهم ببعض ، كما يواجه المسيحى الغربى مفتوحاً يهودياً إلى المطالبة بالمزايا التي يسبقها المجتمع الموحد على جميع أفرادهم ، بما في ذلك

اليهود . لكن اليهود - من جانبهم - ما كانوا على استعداد قط لمنح غيرهم هذه المزايا .

فكان أن واصل الفريقان كلاهما اتباع مقياس للسلوك مزدوج ، فكان ثمة سلوك رفيع لتعامل المرء مع أفراد طائفته ، وسلوك آخر - أقل مستوى - يتعامل به مع بقية مواطنيه - بالاسم - الساكنين في الجانب الآخر وراء الحاجز الاجتماعى الذى كان مفروضاً أنه لم ينفذ قائماً .

وأن هذا الرداء الجديد من النفاق الذى تحفظ في طبائعه رذيلة الجور القديمة ، عمق شعور الأزدراء والامتهانة الذى يشعر به كل فريق إزاء الآخر ، ومن ثم أصبح الموقف بينهما أشد توتراً وأقل احتمالاً .

فعل لليهود وحدهم تقع تهمة كراهية للعالم لهم . ولقد أقامت الصهيونية على نفسها - كما يقر الأستاذ توينبى - الحجة بأن الدرس الذى تعلمه الصهاينة من الفظائع التي قام بها النازى ضد اليهود ، لم يدفعهم إلى تنكب ارتكاب نفس الجريمة التي كانوا هم ضحاياها ، بل راحوا يضطهدون شعباً أصعب منهم وهم الفلسطينيون العرب ، الذين كانت كل جريمتهم لدى اليهود ، أن فلسطين وطن عربى ،

ولذا كان اليهود الاسرائيليون لم يقطعوا آكار النازيين إلى درجة إبادة العرب في معسكرات الاعتقال وحجرات الغاز ، فانهم قد استصفوا غالبيتهم - وقد جاوزت المليون نسمة - بطردهم من الأراضي التي شغلوها وزرعوها أجيالاً هم وآباؤهم وأجدادهم من قبل ، والاستيلاء على المتاع الذى عجز هؤلاء اللاجئين عن حمله أثناء فرارهم من مذابح الصهيونية . وهذه التجربة الصهيونية قد أثبتت - فيما أثبتت من نتائج - أن الخصائص اليهودية التي طالما ألصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين

ظهوراتهم هي حصيلة الملابس التي صاحبت تشتت اليهود في أنحاء العالم الغربى وإلى إيمانهم بأراء استنبيها في عقولهم مفكروهم فتشبهوا في عناد بالغ في المحافظة عليها ، فكأبت أن جعلت من اليهود مجتمعاً - يصفه توينبى بالتحجر .

إن اليهودية في تاريخها عبارة عن تشقت . وهذا التشقت قد منح الطائفة اليهودية المتفرقة جغرافياً قدرة على البقاء . وأن الصهيونية بنهلها تقاليد « التشقت » اليهودي جملة لتقيم أمة جديدة مستقرة على ظهر الأرض ، يزعم في الواقع قدرتهم على البقاء والاحتفاظ ببلاتينهم .

ولا يستوحى الصهاينة في سياستهم شريعة موسى التي يتظاهرون بالتمسك بها ولا يستندون إلى وحى الأنبياء ، لكنهم في الواقع ينفذون الأعمال الإشعة التي وردت في قصص سفر الخروج ويشوع .

فقد ورد في سفر الخروج - آية ٣٦ - أصحاب ١٢ - أن اليهود « سلبوا المصريين الفضة والذهب والأمتعة والثياب » . كذلك جاء في الآيات ٢٩ - ٣١ من نفس الأصحاح « أن الرب - رب اليهود - غرّب المصريين جميعاً من فرعون إلى الأسير في السجن ، بل ضرب كل بيمة ، حتى لم يكن بيت ليس فيه ميت » . وورد في سفر يشوع - ويشوع خلف موسى بعد موته - أن الرب أمره بالاستيلاء بالقوة على كل أرض تدرسها أقدام بني إسرائيل من البرية ولبنان إلى نهر الفرات وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس . وورد في الأصحاح السادس من هذا السفر (آيات ٣١ - ٣٥) تفصيل ما فعله اليهود بمدينة أريحا عند دخولهم إياها بقيادة يشوع . إذ سلبوا المدينة وقتلوا أهلها ولم ينج منهم (كما تقول الآية ٣١) رجل وامرأة وشيخ ، حتى البقر والغنم والحمر ذبحها اليهود . ولكن نجت امرأة تصفها التوراة بأنها زانية - وتدعى راحاب - لأنها خبأت لديها جاسوسين إسرائيليين بعد ما أمضيا الليلة في فراشها (كما تقول التوراة) . ولقد خلدت حكومة إسرائيل اسم هذه المرأة الزانية باطلاق اسمها على مدينة « راحابوت » . وفعل اليهود بالمدن والقري الأخرى التي دخلوها بقيادة يشوع ما فعلوه بأريحا من سلب وذبح وتخريب .

ويبدو توينبي عجب من تناقض الصهيونية ، فإنها إذ تبذل جهوداً شيطانية لتشيد صرح جماعة في فلسطين يهودية لها ودماء ، وتستعين لتنفيذ غاياتها

بجميع الوسائل مهما انحطت ، نجد الصهيونية تنادي في العالم بتطبيق المساواة على اليهود وتعتد الإنسان المخالف لها بمصاداة السامية (أو اليهودية بمباراة أصبح) وتجعل منه - سبياً إذا كان سياسياً - هدفاً لحملاتها . وإذا كان اليهود قد أظهروا في تاريخهم مقاومة للضغط ، فإن ما تحبسه الأيام للأسرائيليين رهن بما سيظهره المستقبل وحسده ، لأن الشعوب العربية المحيطة بهم مصبغة على طرد اللخلاء من بين ظهرانيها . لكن المشكلة الصهيونية - كما يقر توينبي -

عالية الطابع :

قال أي جالب يحد ككل من الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة مصالحه في الشرق الأوسط حين يحد الجدد ؟

فأما من ناحية الاتحاد السوفيتي ، فيسلم توينبي بصعوبة التنبؤ . وأما ما يتصل بالولايات المتحدة ، فما برح العامل المحدد لسياستها الفلسطينية كامناً حتى اليوم في نفوذ اليهود الأمريكيين على السياسة الأمريكية . فإن اليهود الأمريكيين يمارسون سلطاناً سياسياً لا يتناسب مع عددهم اطلاقاً ، بفعل تركيزهم بمدينة نيويورك . وهذا أمر له وزنه في معترك المنافسة على كسب الأصوات في السياسة الأمريكية المحلية في دولة يستند نظامها على النظام الرئاسي : لكن هذا لا يفسر تفسيراً كاملاً ، التأييد الساحق الذي ما برحت حكومة الولايات المتحدة تبذله لإسرائيل ، فإن هذا التأييد الأمريكي لإسرائيل يظهر شعور الرأي العام في أمريكا باللامبالاه . بالإضافة إلى المعلومات المشوهة التي يدفعها الصهيونيون إليه دفعا . وفي الحق ، أن الأمريكيين قد تورطوا في التدخل في مشكلة فلسطين بحجة المصائب التي أنزلها النازي في أوروبا باليهود ، ذلك لأن يهوداً آخرين يعيشون بين ظهرانيهم ويوثررون في مجريات حياتهم . أما العرب - كما يقول توينبي - فليسوا منتشرين في الحياة الأمريكية بحيث يذكرهم الأمريكيون في بنكيات حرب فلسطين ، فإن الغائبين دائماً محطون ، فؤاد محمد شبل

سياسة دولية

لومومبا والقضية الإفريقية



إن الأحداث التي تشابكت وقائعها لتؤلف حياة باتريس لومومبا هي ذاتها الأحداث التي صاغت فكره ، فن خلال معاناة لومومبا الذاتية للواقع الموضوعي ، ومعاشته له ، تفتحت أمامه معالم أيديولوجيته السياسية . ذلك أن الفكر السياسي عند لومومبا قد مر بأطوار متباينة ، بل ومتناقضة ، حتى تحللت معالمه واكتملت مقوماته :
وإذا أمعنا النظر في « حياة » لومومبا أمكننا أن

● « إن الأمم الإفريقية كانت تكشف في الكونفدرال قدرها ، قدر إفريقيا » .

ج. بول سارتر

● « إن جراحنا ما تزال دامية ، وهي تؤلمنا ألماً لا يحسها ناسنا » .

باتريس إميل لومومبا

محمد عيسى



الوعي والحقيقة

يعد الطور الأول لفكر باتريس لومومبا من أخطر أطوار حياته الفكرية مخاضاً ، وأحفلها بعدم وضوح الرؤية نظراً لافتقاره إلى الوعي بحقيقة الاستعمار . وبعد كتاب لومومبا « الكونغو أرض المستقبل : هل هي مهددة ؟ » ، الذي كتبه

نظير ثلاثة أطوار هامة في « فكره » السياسي :

- الطور الأول : هو طور انفتاح الوعي الوطني عند لومومبا واكتشافه لأبعاد الحقيقة الاستعمارية .
- الطور الثاني : هو طور الصدام المروع بين وعي لومومبا الذي يسعى لتحرير الكونغو وتوحيده ، وبين الاستعمار وأعوانه من الخونة للكنغوليين .
- التطور الثالث : هو تلك اللحظة المهيبة التي اغتيل فيها لومومبا . ففي تلك اللحظة ماتت إفريقيا بأسرها لتبحث من جديد ، على حد تعبير فرانز فانون ،

عام ١٩٥٦ ، بعد أبلغ وثيقة تكشف لنا عن فكر لومومبا في هذا الطور : فقد كان لومومبا ، كما جاء في كتابه « يحلم » إقامة « مجتمع متكافئ للجميع بلجيكيين وكنغوليين » . على أن يتحقق في إطار الاندماج المنصري بين البيض والسود وخاصة بين النخبة السوداء التي نالت قطاعاً من التعليم والثقافة ، وأصبح يطلق عليها اسم « المتطورين » . وكان لومومبا يطالب في ظل هذا المجتمع المنشود بتساوي البيض والسود في ميدان العمل وانفتاح جميع الوظائف للكنغوليين تبعاً لما يتمتعون به من كفاءات .

وقد عبر لومومبا عن هذا « الحلم » بقوله في عام ١٩٥٦ : « إننا نعتقد أنه سيكون ممكناً منح النخبة الكونغولية وبلجيكي الكونغو في مستقبل قريب نسبياً حقوقاً سياسية ، وفق بعض المقاييس التي تضعها الحكومة » .

غير أننا سنرى في الصفحات القادمة كيف اكتشف لومومبا خداع هذا الحلم وزيفه واستحالة تحقيقه : وكيف أصبح منذ أكتوبر عام ١٩٥٨ يناضل بلا هوادة من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة الوطنية والوحدة الأفريقية .

وكان عدم وضوح الرؤية الفكرية عند لومومبا ، ينعكس انعكاساً حاداً على موقفه إزاء تقديره للاستعمار البلجيكي . وهو الموقف الذي يتضح بجلاء في كتابه الذي سلف ذكره . فقد كان لومومبا ، على حد تعبير جان بول سارتر ، كثيراً ما ينوه بالجوانب الإيجابية للاستعمار البلجيكي في الكونغو : هذه الجوانب التي تتمثل في زيادة قيمة الأرض والموارد المعدنية ، وإرسال الإرساليات التعليمية ، وتقديم المساعدات الطبية والصحية .

بيد أن هذا لم يحجب عن لومومبا رؤية الأوضاع المهينة التي يعيشها مواطنوه . فعندما كان في الثالثة والعشرين من عمره ، أي في عام ١٩٤٨ ،

كتب في إحدى صحف الكونغو متسائلاً :

ولماذا يعامل البيض كلابهم على نحو أفضل مما يعاملون غلهم من الزنوج ؟ .

ومن ثم فقد كان لومومبا يفصح ، في ذات الوقت ، عن النظرة الأخرى للتناقض الذي يعيش في ذاته ، وهو إحراكه لبشاعة الحكم الاستعماري . وقد بلغ هذا الإدراك قمته في رد لومومبا الشهير على الملك بودوان ملك بلجيكا في ٣٠ يونيو ١٩٦٠ ، يوم استقلال الكونغو . لقد هاجم لومومبا الاستثمار البلجيكي بعنف وضراوة ، وهاجم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المهينة التي كان الشعب الكونغولي يعيشها في ظل الإدارة الاستعمارية . ثم وعد الشعب بالقضاء على هذه الأوضاع التي تتمثل في محنة العمل ، والتفرقة العنصرية ، والنزاع القبلي ، ثم يسجل لومومبا على جبين التاريخ هذه الكلمات المضيفة : « لا ينبغي لأي كنغولي أن ينس أننا حققنا استقلالنا بالدموع والثر والدم . إننا فخورون جداً للفخر بتضائنا .. لأنه كان فضلاً عادلاً ونبيلاً ، وكان لا مناص من لوضع نهاية لقيد الدل الذي فرض علينا طوال ثمانين عاماً من الحكم الاستعماري . إن جراحنا ما تزال دامية وهي تؤلمنا ألماً لا يحيطها نفسها » .



والسؤال الآن : ما هو تفسير هذا الموقف الفكري الذي كان يتسم بالتناقض عند لومومبا ؟ إن الإجابة على هذا السؤال من الأهمية بمكان . إذ أنها تمثل طوراً هاماً من أطوار حياة لومومبا وفكره . وهنا يتعين علينا بادئ ذي بدء أن نقرر حقيقة موضوعية هامة وهي أن لومومبا في هذا الطور إنما كان ضحية لخداع التعليم والثقافة الاستعمارية ، تلك الثقافة التي ترمي أول ما ترمي إلى القضاء على الذاتية الوطنية تحت شعار « سياسة الأبوة البلجيكية » . وكان يكمن وراء هذه السياسة الاستعمارية قوتان هما - كما قال رولف اتالياندر في كتابه « الزعماء الجدد في أفريقية » - الرأسمالية والكنيسة الكاثوليكية . وكان الشعار الذي ترفعه هذه السياسة هو : « ما يفعله الأب دائماً حق » . وطالما أن الأطفال صغار فهم يطيعون الأب أو يتظاهرون بذلك . بيد أنهم عندما يشبون عن الطوق يشورون وعندئذ تزول سلطة الأب .

ويصدق قول اتالياندر هذا على لومومبا ، فقد كانت مرحلة ما يمكن أن نطلق عليه الطفولة الفكرية في حياة لومومبا مرحلة تهيمن عليها « الأبوة » البلجيكية . غير أن لومومبا ما كاد يشب عن الطوق وتفتح أمامه الحقائق القاسية التي يعيش الكونغوليون في ظلها حتى ثار على « الأبوة » البلجيكية . وعندئذ بدأت مرحلة الفكر الثوري عند لومومبا .

ولكى نجعلو سر التناقض في فكر لومومبا لا بد لنا من الوقوف على حياته . وتعد دراسة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر عن « الفكر السياسي عند لومومبا » من أخصب الدراسات وأعمقها في هذا الصدد . إذ يحلل لنا سارتر حياة لومومبا كاشفاً عن سر هذا التناقض . وسوف نلتبس في دراسة سارتر

هذه لإجابة على السؤال الذي سلف طرحه : ويكون البدء بالوقوف على طفولة لومومبا :

ولد باتريس امبلي لومومبا في ٢ يوليو ١٩٢٥ في قرية أوتاليو ، بمقاطعة كاساء ، بالكونغو . وكان والده فلاحاً كاثوليكياً . وقد اعتاد أن يصحب لومومبا منذ بلغ السادسة من عمره إلى الحقول فقد كان يريد أن يجعل منه فلاحاً . غير أن « الآباء الكاثوليك » قرروا أن يذهب لومومبا الصغير إلى المدرسة . فقد كانوا يريدون أن يجعلوا منه مدرساً للتعليم المسيحي . بيد أن الارشالية البرونستانتية تلقت لومومبا عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره وعلمته مهنة تبيح له : « أن يترك الوضع الفلاحي إلى وضع ذوي المراتب » .

وهكذا قضى لومومبا طفولته ، كما يقول سارتر ، في الريف الكونغولي ، والبؤس المدقع للفلاحين والزنوج معروف ، ولولا المنظمات الدينية التي تعهده لكان هذا البؤس نصيبه وأفقّه الوحيد . وهنا يتساءل سارتر « أترأه قد فهم على الفور أن الارشاليات الدينية هي عميلة الاستعمار ؟ » ويجب قائلا : « لا ، بل لا ريب » .

بل إن لومومبا لم يكن يدرك في تلك الفترة أن الحياة التعيسة الخافلة بالفقر والبؤس في الريف الكونغولي هي بصورة مباشرة أو غير مباشرة نتاج الاستغلال الاستعماري .

ومحيط سارتر اللثام عن سر عدم إدراك لومومبا لهذا الوضع حين يقول : « كان « الآباء » بمنحونه طموحاً ضارياً إلى أن يعرف بؤسه بأسبابه ، ومن ثم رغبته في أن يخضع له » . وقد عبر لومومبا عن هذا التناقض ، عندما تكشف له الحقيقة الاستعمارية في قصيدة له ، بقوله :



« لكي يجعلوك تنسى أنك إنسان

علموك أن تتغنى بمدح الرب »

عن هذا فإن النقص الاقتصادي مفتوحة أمام البيض
في حين أنها معدومة أمام السود .

ولقد كانت التفرقة العنصرية والتفاوت
الاقتصادي بين السود والبيض تجربة جديدة بالنسبة
لومومبا . وهو لم يكن ليدركها لو عاش في الريف
وذلك « بسبب انعدام الاتصال بين السود والبيض »
وتظهر اجراءات التمييز في المدن ، وهي تشكل ،
كما يقول سارتر ، حياة أبناء البلاد اليومية .

ولقد تمخضت تجربة لومومبا في المدينة عن
انفتاح الوعي عنده ، وكان مفجر هذا الوعي وحركه
اكتشافه لحقيقة عميقة للغاية هي أن « المساواة » التي
يروم تحقيقها بين البيض والسود إنما هي فكرة
مستحيلة لا يقبلها الاستعمار والإدارة الاستعمارية .
لقد اكتشف ، كما يقول سارتر ، صلابة النظام
الاستعماري الذي خلقه ليزداد استغلالاً له ، ذلك
النظام الذي يتأسس بالقسر والاجبار ويزول حين
يوافق على القيام بالتنازلات .

وكان هذا الاكتشاف الهام تصعيداً بموقف
لومومبا وأيديولوجيته من طور ما يمكن أن نطلق
عليه « الحل الوسط » إلى طور « الحل الثوري »
لمشاكل الشعب الكونغولي . وكان هذا الحل الثوري
يتمثل في إيمان لومومبا بالانفصال عن بلجيكا .

وعندما أتم لومومبا تعليمه في الارسالية
البروتستانتية ، وكان يبلغ من العمر ، آنذاك ، ثمانية
عشر عاماً رحل إلى « كندو » حيث عمل موظفاً
بأحدى الشركات . وقد أبدى لومومبا في عمله نشاطاً
عظيماً ، وتوقفاً لامعاً أصاب البيض بالدهشة . وفي
هذه الفترة كان يرأود لومومبا حلمه بإقامة مجتمع
بلجيكي - كنغولي يتحقق فيه الاندماج العنصري
بين البيض والسود . غير أن لومومبا طرح هذا الحلم
الذي اكتشف زيفه ، جانباً عندما تبين له استحالة
تحقيقه .

الأيديولوجية الثورية

فكيف تسنى لومومبا أن يكتشف زيف فكرة
الاندماج العنصري ، ذلك الاكتشاف الخطير الذي
كان نقطة تحول ثورية في حياته وفكره ؟

حدث هذا عندما انتقل لومومبا من كندو إلى
ستانلي فيل ليعمل موظفاً بمكتب البريد . فقد كانت
هذه الرحلة بمثابة « الرحيل الفكري » من مرحلة
عدم وضوح الرؤية لحقيقة أوضاع بلاده في ظل
الاستعمار إلى مرحلة جديدة تماماً ، هي المرحلة التي
ظهر فيها لومومبا للعالم أجمع كمناضل أفريقي بطالب
بالاستقلال لبلاده والحرية والوحدة لأفريقية .

لقد أدرك لومومبا من تجربة حياته في المدينة
(ستانلي فيل ثم ليوبولدفيل) حقيقة النظام الاستعماري ،
وحقيقة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها
أبناء البلاد . لقد أدرك أن المواطنين الكونغوليين يحكم
حياتهم في المدينة قاعدتان استعماريتان هما :

- التفرقة العنصرية .
- التفاوت الاقتصادي العميق بين السود والبيض .
- فالأبيض يتقاضى ضعف ما يتقاضاه الأسود . وفصلاً



والاستقلال . وكان أن أسس لومومبا حزب « الحركة الوطنية الكونغولية » في أكتوبر من عام ١٩٥٨ .

وأعلن لومومبا أيديولوجيته الثورية هذه في مؤتمر اكرا للشعوب الأفريقية الذي عقد في غانا في ديسمبر عام ١٩٥٨ . فقد حضر لومومبا هذا المؤتمر ممثلاً لحركة الكفاح الكونغولي ، وأصبح عضواً في اللجنة الدائمة للمؤتمر . ويرى الكاتب « رولف اتالياندر » أن مؤتمر اكرا كان نقطة تحول هامة في أفكار لومومبا ، فقد تحول إلى السياسة الكلية . واستطاع أن يحتل بتأييد الشعوب الأفريقية . ومن ثم أصبح زعيم الحركة الوطنية في الكونغو ، بلا منازع . وكان أن توسعت حركته حتى أصبحت مكاتبها السياسية منتشرة في جميع أنحاء الكونغو .

وعند عودة لومومبا من اكرا كانت أحداثاً هامة تنتظره في ليوبولدفيل . فقد كان من المقرر أن يتحدث لومومبا في مؤتمر شعبي ، في ٣ يناير ١٩٥٩ ، عن قرارات وتوصيات مؤتمر اكرا . وعلى الرغم من أن السلطات البلجيكية منعت عقد هذا المؤتمر ، إلا أن جماهير الشعب الكونغولي سارت إلى مكان الاجتماع ، فما كان من الجنود البلجيكيين إلا أن استقبلت الجماهير بالرصاص . وكان هذا إيذاناً باندلاع ثورة شعبية استمرت ثلاثة أيام توقفت فيها الحياة في المدينة تماماً . وقد تمخضت هذه الثورة الشعبية ، كما قال أحد المعلقين السياسيين عن تحول السخط التلقائي إلى طلب اجماعي بالاستقلال العاجل .

وتحت ضغط الشعب الكونغولي وافقت بلجيكا في أواخر عام ١٩٥٩ على عقد مؤتمر مائدة مستديرة في بروكسل في يناير ١٩٦٠ للتفاوض مع الزعماء الكونغوليين على شروط الاستقلال . وعقد مؤتمر بروكسل في الفترة ما بين ٢٠ يناير و ٢٠ فبراير

عام ١٩٦٠ . وصدر عن المؤتمر ٦٠ قراراً . . من بينها هذا القرار الهام :

« تصيح الكونغو دولة مستقلة تماماً منذ ٣٠ يونيو ١٩٦٠ ، وتتألف دولة الكونغو من ستة أقاليم بالحدود الجغرافية الراهنة » .



رياح المسوامة

بيد أن الكونغو لم تكد تحصل على الاستقلال حتى هبت عليها رياح الصراعات الفكرية ومؤامرات الاستعمار الجديد . فبعد خمسة أيام فقط من الاستقلال وقع تمرد في الجيش بقصد اقضاء قائد الجيش البلجيكي اميل جانسن . وكان جانسن استعمارياً يحول دون « أفرقة » الجيش الكونغولي .

واحتلت قوات الجيش المتمردة ليوبولدفيل ، وعم التمرد البلاد بأسرها . بيد أن الحكومة تمكنت



من التوصل إلى اتفاق مع القوات المتمردة : فتم إعفاء جانسن ، ووعدت الحكومة بالعمل على «أفرقة» الجيش الكونغولي :

وإذا كان قد أمكن التوصل إلى اتفاق بشأن تمرد الجيش ، إلا أن «قنبلة زمنية انفصالية» سرعان ما انفجرت في إقليم كاتنجا ، بعد أحد عشر يوماً من الاستقلال ، فاهتزت لها أركان الكونغو . وكان الرجل الذي فجر هذه «القنبلة الانفصالية» هو مويس تشومبي زعيم حزب الكوناكات وعميل «اتحاد المناجم» فقد أعلن تشومبي في ١١ يوليو ١٩٦٠ استقلال إقليم كاتنجا وانفصاله عن الحكومة المركزية . واتهم الحكومة باعتمادها على أغلبية برلمانية من المتطرفين الذين وصلوا إلى الحكم بالتخديع : وذهب إلى أن هدف هذه الحكومة هو فيما يبدو «تفكيك الجهاز الإداري والعسكري وإيجاد حكم ارهاني يطرد البلجيكيين الذين يعاونوننا» . وكان أخرى بتشومبي أن يقول : «الذين يستغلوننا» !

وناشد تشومبي روي ولنسكي الاستماری البريطاني رئيس وزراء روديسيا أن يرسل قواته إلى الكونغو ليعيد النظام إليه . وظن ولنسكي أن الساعة التي ظل ينتظرها قد حانت . ولكن ما كبلان رئيس وزراء بريطانيا آنذاك منعه من أن يرسل أية قوات إلا بعد أن تسمح له بذلك الحكومة البريطانية في لندن ، على نحو ما ذكر رولف اتالياندر :

ولكن الحكومة البلجيكية أرسلت قواتها على الفور إلى كاتنجا . وهكذا كانت التجزئة المتمثلة في الكيان القبلي الانفصالي القائم في كاتنجا هي «القاعدة» التي أنشأها الاستعمار البلجيكي لتهيئ عليها طائراته الحملة بجنود «البراشوت» لحماية مصالحه وإحكام سيطرته واستغلاله لموارد كاتنجا : فهي تنتج ٦٠٪ من اليورانيوم الذي يستخلصه الغرب ، و ٨٠٪ من الماس الصناعي في العالم .

و ٧٣٪ من الكوبالت في العالم ، و ٨٪ من النحاس في العالم . كما تضم مواردها المعدنية : الذهب والزنك والمنجنيز :

والسؤال الآن : من الذي قرر مصير كاتنجا ؟ يجيب سارتر ، بوضوح مذهل ، على هذا السؤال قائلاً : لقد تقرر مصير كاتنجا بين البلجيكيين والبريطانيين والفرنسيين والأمريكيين وحكام روديسيا وجنوب أفريقيا . وأن بدأ كل شيء مذبذباً اليوم . ونحن عادت كاتنجا إلى الكونغو فذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية قد اتفقت مع البلجيكيين - ضد روديسيا واتحاد أفريقية الجنوبية ومطامع الإنجليز والفرنسيين - لتستغل استقلالاً مشتركاً للثروات التكنولوجية عن طريق الشركات المحتلة .

ولقد اقتضى تنفيذ هذا المخطط الاستعماري إزاحة الكونغو من المفاوضات والمناقشات ، وهذا يعني ، كما يقول سارتر ، القضاء على لومومبا . ذلك أن لومومبا كان يمثل الرفض الصارم للحل الاستعماري الجديد .

الصراعات الفكرية

غير أن ما حدث في الكونغو ، بعد الاستقلال ، لم ينفجر فجأة . فقد كانت هناك مقدمات تشير إلى إمكانية وقوعه . فقد بدأ واضحاً منذ مؤتمر بروكسل ١٩٦٠ أن ثمة خلافات فكرية حادة بين زعماء الكونغو . فقد كان كازافوبو رئيس حزب الأباكو يطالب بلستور فيدرالي . أما مويس تشومبي زعيم حزب الكوناكات فقد حاول الحصول على بند في اتفاق الاستقلال ينص على قيام «حكم ذاتي» في كاتنجا . إلا أن لومومبا رفض ، باصرار عنيد ، هذه المحاولات الانفصالية التي تصدر عن نزعات قبلية ، وتمسك بقيام دولة موحدة ذات حكومة مركزية في الكونغو :

وهنا نلمح الافراق الأساسي بين أفكار باتريس لومومبا وأفكار كازافوبو وتشومبي :



تسيطر على أغنى مناجم النحاس في كاتانجا . ومن ثم
فإن حزب الكوناكات ليس قبلياً انفصالياً فحسب ،
ولمّا هو عميل أيضاً .

● حزب الحركة الوطنية الكونغولية : ويرأسه لومومبا .
وقد تأسس هذا الحزب في ١٠ أكتوبر عام ١٩٥٨ :
ومن أهم مبادئ هذا الحزب تحقيق الوحدة الوطنية ،
وإقامة دولة موحدة ذات حكومة مركزية قوية في
الكونغو :

وهكذا يتضح لنا أنه لم يكن هناك سبيل إلى
التوفيق أو التوافق بين هذه الاتجاهات الفكرية
المتصارعة . فالوحدة الوطنية تقيض القبيلة والزعات
الانفصالية . وكان لومومبا يرى أن الوحدة الوطنية
هي السبيل الوحيد لشجب الصراعات القبلية التي
تفتت الوطن الكونغولي .

يبد أن سارتر يأخذ على لومومبا أنه لم يقرن
دعوته إلى المركزية والوحدة الوطنية بالاشتراكية :
ففي رأى سارتر أن المطلوب باسم الوحدة أن يضحى
كل فريق اجتماعي بمصالحه من أجل المصلحة
المشتركة . ومن ثم « لا نستطيع المركزية أن توجد الوحدة
الوطنية والمصالحة المشتركة إلا إذا كانت الثورة التي
تخرج منها اشتراكية » : ولكن سارتر يستدرك
هذا الحكم حين يقول : « كان بإمكان لومومبا
أن يفهم ما سموه « رسالة أفريقية الاشتراكية » :
وهي الرسالة التي حددها فرانز فانون بقوله :
« إن الاستقلال كلمة فارغة بلا اصلاح زراعي
وتأميم للمشاريع الاستثمارية » .

ولكن من يتسنى له الاطلاع على بعض خطب
لومومبا بعد الاستقلال يجد بين سطورها عبارات
موجبة تشير إلى إدراكه ضرورة تغيير الأوضاع

ففي حين أن الإيمان بالكيانات القبلية الانفصالية
هو المنطق الفكري عند كازافوبو وتشومبي ،
فإن الإيمان بالوحدة الوطنية هو المنطق الفكري عند
لومومبا .

وتعد الحركة السياسية الحزبية في الكونغو تعبيراً
واقعياً عن هذه الصراعات الفكرية . وفي الامكان
إدراك ذلك إذا ما تسنى للمرء أن يقف على أصول
ومبادئ الأحزاب الرئيسية الثلاثة في الكونغو ،
وهي :

● حزب الأباكو : ويرأسه كازافوبو .
وقد تأسس عام ١٩٥٠ . وهو يمثل « تحالف قبائل
الباكونجو » ، كما يقول رونالد سيجال في كتابه
« صور أفريقية » . ويهدف هذا « الحزب القبلي »
إلى إنشاء دولة مستقلة في الكونغو الأدنى . ومن ثم
فإن كازافوبو كثيراً ما يتحدث ، كما يقول رولف
اتالياندر ، عن « مملكة باكونجو القديمة » التي
ازدهرت فيما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر :
ومن هنا فإن حزب الأباكو ليس قبلياً انفصالياً
فحسب ، ولمّا هو سلفي كذلك .

● حزب الكوناكات . ويرأسه مويس تشومبي .
وقد تأسس في يوليو عام ١٩٥٩ . ومقره إقليم
كاتانجا . ويهدف هذا الحزب إلى إقامة حكم ذاتي
في كاتانجا : ويعتمد اعتماداً كبيراً ، كما يقول
رونالد سيجال ، على قبيلة لوندرا . ويعتمد تأييده
من بلجيكا ومن اتحاد المناجم ، وهي الشركة التي

أكثر من هذا أن بلده لن يجد القوة على أن يعيش بعد الاستقلال إلا في إطار أفريقية حرة . فقد كان الكونغو يبدو للومومبا موجزاً مكثفاً لجميع الفوارق التي تخلد نزعات الانفصال الأفريقية ، من حدود إقليمية . وصراعات قومية ودينية ، وتميزات اقتصادية .

ولقد بدأ لومومبا منذ اللحظة الأولى التي حصل فيها الكونغو على الاستقلال بعمق أبعاد قضية الوحدة الأفريقية . فقد أعان للجواهر الكونغولية التي تحتل

الاقتصادية والاجتماعية المهيمنة التي يبرز فيها الشعب والتي خبرها لومومبا بنفسه . ففي يوم الاستقلال يختم لومومبا خطبته بقوله : « إنني أطلب من جميع المواطنين رجالاً ونساء وأطفالاً ، أن يشرعوا في العمل على خلق اقتصاد وطني ، وأن يعملوا على ضمان استقلالنا الاقتصادي » . وفي مواضع أخرى من خطب لومومبا . . نجده يؤكد ضرورة تحقيق « العدالة الاجتماعية » للمواطنين

وأياً كان الأمر . فإن من العسير للغاية تقويم الوعي الاشتراكي عند لومومبا نظراً لأنه لم يبق في الحكم إلا نحو ثمانية شهور واجه فيها أحداثاً سياسية عاصفة ومؤامرات ودسائس لا حصر لها . . أفضت إلى اغتياله .

الوحدة الأفريقية

وإذا كان لومومبا قد خاض « حرباً مقدسة » من أجل تحقيق الوحدة الوطنية في الوطن الكونغولي ، فإنه كان يخوض هذه الحرب ، في ذات الوقت ، من أجل تحقيق الوحدة الأفريقية . ذلك أن النظرة الشمولية الواعية عند لومومبا قد مكنته من الربط العضوي بين الوحدة الوطنية للكونغو المتحرر وبين الوحدة الأفريقية . ومن ثم فقد كان تحرير الكونغو عنده هو في ذات الوقت ، تحريراً لأفريقية . وأن العوامل التي تحول دون تحقيق الوحدة الوطنية في الكونغو هي ذاتها العوامل التي تحول دون تحقيق الوحدة الأفريقية ولذا فإن الأمر يقتضي ،

كما قال في مؤتمر اكرا عام ١٩٥٨ : النضال ضد العوامل الداخلية والخارجية التي تشكل عقبة في وجه تحرير بلادنا وتوحيد أفريقيا .

بل ما هو أعمق من هذا أن لومومبا كان يدرك تمام الإدراك أن مشكلات الكونغو ، كما يقول سارتر ، هي مشكلات أفريقية كلها ، بل ما هو



بالاستقلال : « أن تحرير الكونغو يعد خطوة حاسمة نحو تحرير القارة الأفريقية بأسرها » . وعندما اجتمع المؤتمر الثاني للشعوب الأفريقية بليوبولد فيل أعرب لومومبا في الجلسة الافتتاحية ، في ٢٥ أغسطس ١٩٦٠ ، عن إيمانه الحار العميق بالوحدة الأفريقية . وقد طرح لومومبا أبعاد قضية الوحدة الأفريقية على هذا النحو :

« إن هدفنا المشترك هو تحرير أفريقية ، ونحن يمكننا تحقيق هذا الهدف إلا عن طريق التضامن والوحدة ، بيد أن تضامنا لن يكون له معنى إلا إذا كان تضامنا بلا حدود ، ويكون ذلك بأن نؤمن جميعاً بأن مصير أفريقية لا ينجز » .

ولقد كان لومومبا يدرك العقبات التي تعترض طريق الوحدة الأفريقية ، وهي ما أطلق عليها عبارة « الأساليب الكلاسيكية » التي يستعملها الاستعماريون لتجزئة القارة وتمزيق وحدتها وهي : الاحتلال العسكري ، والخلافات القبلية ، وتخطيم المقاومة السياسية . وقد أشار لومومبا إلى الأسلوب الجديد الذي يستخدم به الاستعمار شعاره التقليدي « فرق تسد » : « لقد كان الاستعمار في الماضي يقسم الدول على أساس القبيلة أو العشيرة أو القرية ، أما اليوم ، وأفريقية تحرر نفسها ، فإنه يسمى لتقسيمها على أساس خلق مجموعات من الدول الأفريقية المتضادة » . ومن ثم فقد كان لومومبا يدعو لتوحيد جبهة مقاومة الأمم الأفريقية الحرة ضد الدول الاستعمارية .

ومن ثم فقد كان لومومبا يؤمن بأن هدف الأفريقيين الأحرار هو : بعث القيم الثقافية والفلسفية والاجتماعية والأخلاقية الأفريقية .

بيد أن هذه الأحلام الرائعة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الوحدة الأفريقية . . ومن هنا فقد قال لومومبا في الجلسة الختامية للمؤتمر الثاني للشعوب الأفريقية الذي عقد في ليوبولد فيل :

« إنها الوحدة ، أيها الأخوة الأعزاء في الكفاح . . أيها الأخوة الأعزاء في الفقر ، التي تشد أزرنا وتمكننا من التصدي لدساتير الاستعماريين ومؤامراتهم ، وعندما نتحد كأبناء أسرة واحدة سوف يكون في مقدورنا أن ندافع عن شرف أفريقية وحريتها » .

ثم ينطلق لومومبا ليحشد رسالة أفريقية لإزاه الحضارة الإنسانية حين يقول : إن أفريقية المستقلة المتحدة سوف تقدم مساهمة إيجابية وعظيمة للسلام العالمي ، وأنها سوف تلعب دوراً هاماً في خلق عالم أفضل ، عالم تسوده الأخوة :

ولم يكن غريباً والأمر كذلك أن يشير إيمان لومومبا بقضية الوحدة الأفريقية لثأرة الاستعمار وعداوة بعض رجاله الأشداء من حكام روديسيا وجنوب أفريقية الذين اتفقت مصالحهم مع مصالح الحونة الانفصاليين القبليين في الداخل على القضاء على لومومبا . . وبمعنى أوضح : القضاء على أفكار لومومبا .

الثالث . . والثورة

« إن أفكار لومومبا التي تتمثل في الوحدة الوطنية والوحدة الأفريقية ، والدولة الموحدة ذات الحكومة المركزية بمثابة ثورة على الواقع القبل الانفصال

وفضلاً عن هذا ، فقد كان لومومبا يتطلع ، في ظل الوحدة الأفريقية إلى إنشاء نظام جديديتوامم مع متطلبات التطور الأفريقي . وكان هذا يتطلب ، في رأيه ، « أن تغير الأساليب التي فرضت علينا وأن نكتشف أنفسنا ، ونحررها من الاتجاهات العقلية ، وكافة العقائد التي فرضها الاستعمار علينا طوال عدة قرون » .

في الكونغو ومن ثم فقد كان لومومبا ثائراً .. وهنا يتدخل سارتر ليقول : « ولكنه كان بلا ثورة » .
إذ أن ما حدث في الكونغو كان ثورة لم تقم .

وتفسير ذلك عند سارتر أنه في الوقت الذي

طالب فيه الشعب الكونغولي وقادته بالاستقلال العاجل بعد ثورة ٣ و ٤ يناير ١٩٥٩ .. لم تعارض بلجيكا هذا المطلب ، وحصل الشعب على الاستقلال يوم ٣٠ يونيو ١٩٦٠ . وهكذا حصلت الكونغو ، كما يقول رولف اتالياندر ، على استقلالها بأسرع مما حصلت عليه أي مستعمرة أخرى . وهذا على عكس ما حدث في الجزائر مثلاً . فقد أعلنت جهة التحرير الجزائرية بدء النضال المسلح ، في أول نوفمبر عام ١٩٥٤ ، خاض الشعب الجزائري حرباً عنيفة ضد الجيش الفرنسي ، وكان أن اضطرت فرنسا إلى الجلاء عن الجزائر بعد أن ارتوت أرض الجزائر بدم مليون مناضل شهيد .

ومعنى هذا أن ما حدث في الجزائر كان ثورة شعبية ، ومن شأن الثورة الشعبية ضد الاستعمار أن توحد ، كما يقول سارتر « الجيش والشعب معاً » . ويقتضى هذا القضاء على القبلية وإلا غرقت الثورة في الدم . ويتم تصفية هذه الآثار بالاقناع والتعليم السياسي أو بالارهاب إذا لزم الأمر .

بيد أن ظروف الكونغو لم تتح قيام ثورة شعبية « تمتد فيها النضال إلى أطراف البلاد فيوحدها » . ومن هنا فقد ظلت القبلية في الكونغو محتفظة بكياناتها يغلبها الاستعمار تحقيقاً لمصالحه : ذلك أن القبلية تعني الانفصالية . ومن المعروف أن مصالح الاستعمار لا تزدهر إلا في ظل الانفصال والتطاحن بين أبناء البلد الواحد ، طبعاً لسياسته : فرق تسد . وهذه السياسة هي السلاح الذي يطعن به الاستعمار

قلب الاستقلال الوطني ، أي يطعن الوحدة الوطنية .. فيبقى الاستقلال ، ولكنه يكون جثة هامدة تنهش فيها المصالح الاستعمارية .

الخطر .. !

وهذا هو الخطر الحقيقي الذي كشفتته معركة الكونغو ، والذي يتعين على الحركات القومية في أفريقية خاصة ، وفي آسيا وأمريكا اللاتينية عامة أن تدركه : إن التجزئة - والقبلية إحدى صورها - هي البذرة التي يزرعها الاستعمار في البلاد ليجني أبناؤه حصاد الفرقة والخلاف .. ومن هنا يسهل على الاستعمار أن يحمي مصالحه .

ومن ثم كان العمل الأساسي لأي حركة قومية هو اقتلاع جنود التجزئة ، والعمل على توحيد الأمة . إذ أن الوحدة الوطنية هي المعادل الموضوعي للاستقلال الحقيقي . وبدون وحدة وطنية يكون الاستقلال في خطر .

ولقد كان انفصال كاتنجا معركة انتصر فيها الاستعمار الجديد الذي استطاع بعد ذلك ، بالمؤامرة ، أن يحرك صنائعه من أمثال كازافوبو .. وموبوتو الذي كان « يعمل في خلعة بلجيكا » من أن يختطف السلطة ويحتل ، في ظل وجود الأمم المتحدة ، لومومبا . ثم تبلغ المؤامرة ذروتها حين يسلم كازافوبو لومومبا إلى تشومبي . ومن كاتنجا مقر الانفصال أذيع نبأ اغتيال لومومبا في ١٣ فبراير ١٩٦١ .

والسؤال الآن : من الذي اغتال لومومبا ؟

إن الذين اغتالوا لومومبا هم الذين « اغتالوا » وحدة الكونغو بتدبيرهم مؤامرة انفصال كاتنجا .

ويرى سارتر أن الذين اغتالوا لومومبا هم البلجيكيون والفرنسيون والانجليز والشركات الكبرى ومستر هرشولد . وقد اغتالوه بصنائعهم كازافوبو وموبوتو وتشومبي ومونجو .

ولكن لماذا اغتالوه ؟ لأنه كان لابد أن يخفى فهو ، كما يقول سارتر ، كان يمثل وهو حى الرفض الصارم للحل الاستعماري الجسدي .

وفي تلك اللحظة المهيبة التي مات فيها لومومبا ماتت أفريقية بأسرها لتبعث من جديد ، كما قال فرانز فانون . ويعمق سارتر هذا المعنى حين يقول : إن لومومبا وقد مات يكفى أن يكون شخصاً ليصبح أفريقية بأسرها . . بارادتها الوحشية ، وتنوع أوضاعها ، ومنازعاتها وقوتها وضعفها : انه لم يكن ، وما كان يستطيع أن يكون بطل الوحدة الأفريقية فأصبح شهيداً .

ولقد كان موت لومومبا ، كما قال فرانز فانون ، تحذيراً لأفريقية كلها . ذلك أن تاريخه ، كما يرى سارتر ، قد ألقى النور أمام الجميع على الرابطة العميقة للاستقلال والوحدة والنضال ضد سياسات الانفصال على صعيد القارة ، والنضال ضد مؤامرات الاستعمار الجديد .

وإذا كانت أفريقية قد أدركت من معركة الكونغو أن الوحدة كما يقول سارتر ، تعنى الحرب ضد الانفصالية والاستعمار ، فإن معركة الجزائر قد فتحت وعى أفريقية على أن الوحدة تعنى : الثورة الاشتراكية.

محمد عيسى

أنطوان دو سانت اكسوبرى :

كثيراً ما يجد النقاد في أعمال مشاهير الكتاب ما يفريهم يتناولها من زوايا مختلفة لما يجدون فيها من خصوصية وبراء . وسانت اكسوبرى واحد من هؤلاء المشاهير الذين اختلفت فيهم الآراء وتباينت بمصدهم الأحكام فكثرت عنه الكتب وتمددت فيه الكتابات . وهذا هو ميشيل كسنل يضيف إلى المكتبة الفرنسية كتاباً جديداً عن الشاعر الطيار .

ويطرح الناقد في كتابه هذا عدة قضايا تشكل حالات يميها عاناها اكسوبرى نفسه : فهو يتساءل : هل كان سانت اكسوبرى مسيحياً ؟ هل كان قريب الشبه من نيتشه ؟ هل كان يميل البطولة حقاً ؟ لكنه لا يلبث أن يؤكد أن الرجل لم يكن مسيحياً بقدر ما كان روحانياً ، ولا كان قريب الشبه من نيتشه إلا في تلهفه على العظمة وشغفه بها ، ولم تكن العظمة التي سعى إليها هي عظمة الأرستقراطية الجوفاء بقدر ما كانت

عظمة الإنسان العادي والمواطن الشريف . عظمة الاعتداد بالنفس والشعور بالذات . وأخيراً لم يكن سانت اكسوبرى يميل البطولة باعتبارها غاية في ذاتها وإنما يميلها من حيث هي وسيلة لتحقيق الروحانية الخالدة . وعلى ذلك يسوق كسنل عدة أمثلة من المواضيع الشائعة في شعر اكسوبرى وقصصه فالملل الخفى والعمل الدائب والخيال المفرط ومرارة الحياة وآلام الحب المزدري والبحث الدائم عن المطلق وتمنى العودة إلى الطفولة والتفكير فيما وراء الطبيعة ، كل هذا وكثير غيره ساعد كسنل في دراسته ، ساعده على تقريب سانت اكسوبرى من بسكال الفيلسوف ورامبو الشاعر ليقول لنا في النهاية إن أنطوان دو سانت اكسوبرى عاش باحثاً عن المطلق فظل محملاً في طبقات الجو العالية دون أن يجد شيئاً . . وكأنما أراد أن ينتقم لبحثه بلا جدوى فأتى مفقوداً هو الآخر .





مصانع لإنتاج الأحياء

● كان من أهم وأخطر ما تصدى له مؤلف كتاب « حياة جديدة وجريئة » هو ما تصوره من إمكان إنشاء معامل لتفريخ البشر تديرها الدول لإنتاج مواطنين حسب المواصفات المطلوبة .

● ويعلم العلماء في أمريكا وروسيا الآن بصف طويل من « بنوك الأعضاء » التي تحتزن فيها الأحياء الداخلية والأطراف ، بعد أن نجحوا في إنشاء « بنك العيون » لتكون في خدمة من يحتاجها من ضحايا الحروب والحوادث .

دكتور عفيفي محمود

بحلو لكثير من الكتاب العلميين أن يعقدوا مقارنة بين الذرة والخلية الحية ، وهي مقارنة مقبولة من عدة وجوه ، فالذرة هي وحدة بناء المادة ، والخلية هي وحدة بناء الكائن الحي ، وفي نواة الذرة يوجد كل ما له وزن وثقل في تحديد خواص العنصر المؤلف منها (وأعني به البروتونات ذات العدد المحدد في نواة كل عنصر) ، كما أن نواة الخلية هي مركز نشاطها وفيها كل التراكيب المولدة للصفات النوعية والموثة فيها (وهي الصبغيات الثابتة العدد في كل نوع ، وما تحمله من مورثات أو جينات) ومثلما يتم التفاعل الكيميائي بين ذرات العناصر المختلفة ، فكذلك يتم التفاعل بصورة أو بأخرى بين « ذرات » الكائنات الحية . - إن جاز هذا التعبير عن الخلايا - ولعل أشهر وأخطر صور هذا التفاعل البيولوجي هو اندماج نواة الخلية التناسلية المذكورة بنواة الخلية المقابلة المؤنثة (ولنا على هذا التقرير بعض التحفظات التي سنأتي عليها في حينها حتى لا تؤخذ المقارنة على علاتها) . . فاذا بحثنا

عن صور أخرى من التفاعل في عالم الأحياء فانتسنا نلتقي بظاهرة تكوين الأجسام المضادة Antibodies في الدم ، وهو نوع من الاستجابة لوجود ما يسمى بمولدات المضادات Antigens الموجودة فيها يدخل الدم من ميكروبات ونحوها من أجسام غريبة ، ويتم التفاعل بين الأجسام المضادة ومولداتها بما يؤدي إلى معادلة الأخيرة وإبطال مفعولها . وهذا النوع من التفاعل يكون في أغلب الأحيان في صانع الكائن الحي وقد بنى على أساسه صنع الأمصال واللقاحات المضادة لكثير من الأمراض الميكروبية ، إلا أنه في حالات أخرى يكون التفاعل غير محمود الأثر بل وخطيراً ، ومن أشهر الأمثلة على ذلك التفاعل بين مولدات الالتصاق في كريات الدم الحمراء والمواد المضادة لها في بلازما الدم ، وعلى أساس العلم بأنواع هذه المولدات والمضادات يتم تقسيم الدم إلى مجاميع أو فصائل يجب التأكد منها قبل نقل الدم من فرد إلى آخر بحيث لا تلتقي المولدات ومضاداتها في دم الفرد المتلقي فتتسد أوعيته بتلاصق الكريات نتيجة لهذا التفاعل الخطير . وينسحب هذا الوصف أيضاً على ما يتم بين المادة المولدة المسماة عامل ريسوس "RH" ، والموجودة في كريات الدم الحمراء عند بعض الأفراد دون غيرهم وبين دماء الأفراد السالبة بالنسبة لهذه المادة ، وخطر هذا التفاعل على الأجنة في بعض حالات الزواج .

بين الذرة والخلية

إلا أن هذه المقارنة بين الذرة والخلية يستحيل قبولها من وجوه كثيرة ، فالخلية الحية قادرة على الانقسام إلى خليتين تشبه إحداهما الأخرى كما تشبه كلتاهما الخلية الأم من كافة الوجوه (بالطبع فيما عدا الانقسام الاختزالي الذي يتم عند تكوين الخلايا التناسلية وما ينتج عنه من قسمة عدد الصبغيات مناصفة بين الخليتين الناتجتين ، وما يصحب ذلك



من تغير في شكل الخلية بما يميز البويضة من الحيوان المنوى (أو حيوية اللقاح) ، وتم عملية الانقسام في أجسامنا باستمرار وإليها يرجع الفضل في تمام ظاهرتي النمو وتجديد الأنسجة ، وهو الأمر الذي لا يحدث في عالم الجهاد ، وهذه بدنية معروفة عبر عنها من قديم بتقرير النمو والتكاثر كأول ظاهرتين تميزان الكائنات الحية عن الجهادات . . . وليس ما يتردد عن «انقسام الذرة» بالظاهرة القابلة للمقارنة في هذا المجال ، فإن الذرة عندما تتعرض للمؤثرات الخارجية (مثل قذف النواة بالأيونات أو وحدات الأشعة) إنما تفقد جزءاً من مكوناتها ، وفوق هذا فهي لا تعطى في النهاية إلا شيئاً مغايراً للذرة الأصلية في التركيب والخواص .

ولن ينفي بنا الحديث من أوجه الخلاف بين الذرة والخلية إلى نهاية ، فإن ما بينهما من أوجه الخلاف هو كل ما بين الجهادات والأحياء من فروق ، ويكفى أن نذكر أن الذرة والخلية تختلفان حتى في أوجه انشبه التي ذكرناها ، ولنأخذ ظاهرة التفاعل مثلاً ، لنرى أن هذا الاتحاد يحدث في عالم الجهاد بين ذرات عناصر متباعدة أشد التباعد في الجلول الدوري ، بينما لا يحدث التزاوج في عالم الأحياء إلا بين خلايا أفراد النوع الواحد أو على أحسن الفروض بين أفراد نوعين من جنس واحد (والمقصود هنا الجنس بمعنى genus وليس بمعناه الشائع sex) ؛ ونواتج التفاعل بين الذرات مركبات تختلف كلية عن العنصرين الداخلين في التفاعل ، بينما تكون نتيجة انسماج الخلية المذكورة بالخلية المؤنثة كائناً من نفس النوع يحمل «توليفة» من الصفات الوراثية للأب والأم مع فوارق في درجات التنحي والسيادة لبعض الصفات ؛ والمركب

الكيميائي يمكن تحليله بوسيلة أو بأخرى إلى عناصره الأولية ، وهو ما يستحيل حدوثه في عالم الأحياء . . . والتفاعل بين ذرات العناصر عملية واسعة المدى سواء من ناحية نوع الذرات الداخلة في التفاعل أو نسبها ، ومن ثم كان أكثر طواعية واستجابة لتدخل الإنسان حتى يمكن إتمامه إرادياً بتوفير ظروف خاصة كالحرارة والضغط والعوامل المساعدة أو الوسيطة أو المنشطة ، وهو ما يسمى بالكيمياء التخليقية synthetic chemistry ، وقد أمكن عن هذا الطريق صنع عديد من المركبات الكيميائية ومشتقاتها وخاصة العضوية منها ، أما في عالم الأحياء ، فإنا لو تركنا الخلايا التناسلية وخلايا الدم ، وبحثنا عن عمليات تفاعل بين خلايا الأنسجة الأخرى لوجدناها محصورة في أضيق مفهوم ؛ فإن عملية ترويق الجلد مثلاً ليست إلا استمراراً لنمو الخلايا في مكانها الجديد ، وهي عملية لا تتم إلا إذا توافرت ظروف «التوافق البيولوجي» بين النسيج الدخيل والنسيج الأصل . ولا تتوافر هذه الظروف على الطبيعة إلا في مرحلة مبكرة جداً من مراحل التخلق هي مرحلة النفج (وهي التالية للإخصاب والسابقة لتكوين الطبقات الجرثومية) ، ففي هذه المرحلة يكون النسيج الحي كرقعة بيضاء من الورق يمكن تخطيطها ورسم أجزاء اللوحة عليها بحرية كبيرة ، أما بعد تجاوز هذه المرحلة فإن «مصدر» الأنسجة المختلفة يكون قد تحدد ، بحيث يصبح من المقرر لكل جزء من هذه الرقعة أن يعطى عضواً معيناً ، فلو نقلنا هذا الجزء من مكانه إلى مكان آخر لاستمر في النمو في طريقه المرسوم وأعطى العضو المقدر له في مكانه الجديد ، وقد أمكن بهذا إحلال الذنب محل الرأس (أو بعض أعضائه كالعين) في بعض أنواع الضفادع في هذه المرحلة



المعينة من عمرها الجنيني ؛ اما بعد اكمال تخلق الجنين ، فإنه يصبح من المستحيل إعادة زرع العضو إلا في مكانه الطبيعي وتحت شروط معينة سنتناولها في موضعها .

ونخلص من هنا إلى أن الخلية الحية لا تقبل تحت كل الظروف « التوائم » مع غيرها من الخلايا ؛ وهذه هي العقبة الكثيرة التي لا تزال تعترض نجاح عمليات زرع الأنسجة وتؤدي إلى فشلها رغم تقدم فن الجراحة ، فمن الممكن مثلاً ترقيع جلد شخص معين بقطعة من جلد أحد أعضائه السليمة ، إلا أننا لو حاولنا ذلك مستعملين قطعة من جلد شخص آخر فإن هذه الرقعة الدخيلة لا تستقر في مكانها إلا ربّما ينجح الجلد الأصيل في ترميم نفسه بنفسه ثم تطرد بعيداً لتتوت (هذا مع أنها مأخوذة من فرد من نفس النوع والسلالة) ... على أن عمليات الترقيع تتم في عالم النبات على نطاق أوسع كما هو معروف في عمليات التطعيم التي تنجح بين الأنواع المختلفة وليس بين الأشجار المختلفة وحسب .

ما تصدى إليه كاتبه ألدوس هكسلي هو تصويره لمعامل تفريخ البشر تديرها الدول لإنتاج مواطنين بالمواصفات المطلوبة ، وهو حلم مبنى على افتراض أن يتمكن العلم من تحقيق عدة أمور نذكر منها :

معامل لتفريخ البشر

من هذه المقارنة بين وحدق البناء في المادة والأحياء يمكن أن ندرك إلى أي مدى يمكن التحكم في الحياة ، وأن نتوقع بعض الفروق الواضحة بين الشوط الذي قطعه العلم في تسخير المادة والشوط الذي قطعه في تسخير الحياة . وعلى ضوء بعض الحقائق العلمية التي رأينا الوقوف عندها ، نستطيع أن نقوم أحلام العلماء وما يرسمونه من صور الحياة في المستقبل .

فنجد أكثر من ثلاثين عاماً ظهر كتاب بعنوان « حياة جديدة وجريئة » Brave New World, by Aldous Huxley (1932) كان من أهم وأخطر

١ - النجاح في اتمام عمليات التلقيح الصناعي (وهو ما يرمز له علمياً بمختصر من حرفين AI (= Artificial Insemination) وما يتعلق بذلك من إمكان حفظ السائل المنوي لمدة طويلة تظل خلالها الحيوانات المنوية محتفظة بحيويتها وقدرتها على الإخصاب ، وما يستلزمه إتمام ذلك من النجاح في إنجاز العمليات الإكلينيكية اللازمة .

٢ - النجاح في استخراج البويضات الناضجة من المبيض والاحتفاظ بها قابلة للإخصاب ، وإعادة زرعها في مبيض جديد ، وإنجاز ما يتعلق بذلك من عمليات جراحية وإكلينيكية .

٣ - النجاح في عزل الحيوانات المنوية المؤهلة للذكورة عن الحيوانات المنوية المؤهلة للأنوثة بحيث يمكن التحكم في جنس الجنين باستخدام أحد الصنفين دون الآخر في التلقيح .

٤ - التمكن من تغيير الصفات الوراثية عن طريق « العبث » في مولدات هذه الصفات (الجينات) قبل إتمام التلقيح .

٥ - النجاح في تربية الجنين في ظروف صناعية تحاكي ظروف الرحم الطبيعي .

وسنستعرض هنا ما حققه العلم في كل واحد من هذه المجالات من تقدم .

● فبالنسبة للأمر الأول - وهو أبسط الأمور نظراً لسهولة الحصول على السائل المنوي ومن ثم دراسة الحيوانات المنوية والوقوف على أنسب الظروف اللازمة لنشاطها - تمكن العلماء من حفظ السائل المنوي لمدة خمس سنوات دون ظهور أية علامات للتلف على ما يجتريه من حيوانات منوية ، وذلك بمزج هذا السائل بالجليسرول وحفظه في درجة حرارة منخفضة جداً (حوالي ٥٠٠ مئوية تحت الصفر) باستعمال الأزوت السائل كعامل تبريد . ولقد أمكن إتمام التلقيح صناعياً بواسطة سائل منوي مضى على اختزانه بهذه الطريقة عام كامل ، وقد خرج إلى الوجود في العام الماضي أول طفل بهذه الطريقة في فيلادلفيا (وطبعاً تم تطوره في رحم طبيعي) . والمهدف الذي تحققه فكرة اختزان السائل المنوي واستعماله للتلقيح الصناعي وقت الحاجة هو مساعدة الأزواج غير القادرين تماماً على الإخصاب (بسبب قلة عدد الحيوانات المنوية عن معلها الطبيعي مثلاً) على الإنجاب ، وذلك بتجميع سائلهم المنوي وتركيزه . وهناك هدف أبعد وأكثر

جرأة ، وهو تحقيق رغبات بعض الزوجات اللاتي يتعرضن أزواجهن للخطر بحكم طبيعة أعمالهم ، وذلك بحفظ « بذورهم » بحيث يمكن للزوجة أن تستمر في حمل ذرية زوجها بعد عجزه عن الإخصاب أو حتى بعد وفاته ، وقد تلقت الجهات المختصة في أمريكا طلبات من هذا القبيل من بعض النساء اللاتي أرسل أزواجهن إلى الحرب في كوريا ..

وتضع بعض الحكومات (أمريكا مثلاً) نصب أعينها إنشاء ما يسمى بـ (بنك البذور البشرية) لتعويض ما تفقده من مواطنيها ، وتذهب إلى أبعد من هذا فتحتاط لما يمكن أن تسببه الحرب النووية المحتملة من إصابتهم هذه « البذور » بالمعقم فتدرس إمكانية حفظها في أغلفة واقية من الإشعاعات .

● وبالنسبة للأمر الثاني (وهو ما يمكن تسميته « الإباضة الصناعية Artificial Involuation » وهو المقابل الثاني للتلقيح الصناعي) ، فقد تم تجربته بنجاح في بعض الحيوانات كالأرانب والأغنام ، وأمکن عن طريقه الحصول على سلالات من هذه



الحيوانات في غير موطنها الأصلي ودون حاجة إلى نقل الأمهات وأقلمتها ، وذلك باستخدام أم بسيطة زرعت في رحمها بويضة السلالة المرغوبة ثم أنزعت منها بعد وصولها الموطن الجديد لتزرع مرة أخرى في الأم الجديدة (وكان الوسيط في هذه التجربة أنثى أرنب نقلت عن طريقها بويضة فعجة ١١) ، أما في دنيا البشر فلم يحقق العلم شيئاً من هذا بعد ، فإزاله أمامه الكثير النجح في العمليات الجراحية اللازمة لنقل البويضات وإعاده زرعها .

ويهدف العلم من وراء هذا إلى علاج بعض حالات العقم في النساء (وهي الحالات التي ترجع إلى فشل المبيض في إنتاج البويضات دون وجود أى خلل في الرحم والقنوات التناسلية) ، ولقد يفضل كثير من النساء هذا الطريق على التبنى ، حتى يشبعن حاجتهن الفريزية إلى الحمل والولادة ، خاصة وأن عملية زرع البويضة لن تصل في خطواتها إلى العملية القيصرية مثلاً . وهناك هدف آخر يمكن أن يتحقق من وراء هذه العملية ، هو تحاشي بعض الميوب الخلقية الوراثية كالعته (النقص العقلي) وضعف مقدرة الأم على إنتاج المواد المضادة للميكروبات ، وفي هذه الحالات ينصح الأزواج في الوقت الحالي بالامتناع عن الإنجاب ، أو بجري تعقيم أحد الزوجين . ولكن بهذه الطريقة يمكن الكثيرون من الإنجاب دون خوف وخصوصاً وأن زرع البويضات يلقي دون شك قبولا أكثر من فكرة التلقيح الصناعي عن طريق المني الغريب فهو يبدو أكثر لياقة ، ومؤدياً لنفس الهدف ، إذ تكون الفرية تابعة لأحد الوالدين وراثياً أى بنسبة ٥٠٪ في الحالات .

● وبالنسبة للأمر الثالث ، لم تشجع المحاولات التي بلغت منذ ثلاثين عاماً في عزل صنفى الحيوانات المنوية سواء باستخدام التيار الكهربائي (على افتراض اختلاف الصنفين في الشحنة) أو بتغيير حموضة الوسط أو باستخدام الأشعة . وإن كان من المحتمل الوصول إلى هذا في القريب (و جدير بالذكر أن أحد العلماء الروس قد صرح بأنهم قد توصلوا فعلاً إلى هذا في روسيا ، واسمه رومان أنتونوفتش ويعمل في أكاديمية العلوم) . ويهدف العلم من وراء هذا إلى الإكثار من الذرية من الجنس المرغوب فيه سواء في عالم الحيوان أو الإنسان ؛ فبالنسبة للحيوان فإنه من المؤكد أن زيادة إناث الماشية والأغنام والدواجن تعنى مزيداً من اللبن واللحم والبيض ؛ وبالنسبة للإنسان فإن زيادة نسبة الذكور في بعض البلاد تعنى مزيداً من الأيدي العاملة والجنود المحاربين ، وفي جميع الحالات يمكن التحكم عن هذا الطريق في الزيادة المطردة في تعداد السكان ، فإن قلة نسبة الإناث تعنى قلة فرص الحمل والولادة .

● أما بالنسبة للأمر الرابع ، فلقد ألقى العلم مزيداً من الضوء على تركيب الجينات والصبغيات وسلوكها ، وبدأت بشائر النجاح تظهر في السنوات الأخيرة في روسيا وفي اليابان ، ففي روسيا تمكن العلماء من إنتاج فصائل ممتازة من القمح عن طريق مضاعفة عدد الصبغيات في نواة خلية هذا النبات ؛ وفي اليابان تمكن العلماء من « ربط » جينات الجنس بجينات لون البضة في دودة الحرير ، وبهذا وذلك بتعريض الفراشات للأشعة السينية ، وبهذا تمكنوا من معرفة جنس الجنين قبل الفقس بالنظر إلى لون البيض ، وأمكنهم من هذا الطريق انتخايب الذكور والإكثار منها والانتفاع بما تعطيه يرقاتها من حرير أغزر من الحرير الذي تعطيه يرقات الإناث .

ولقد أصبح من المعروف الآن أن جزيء الحمض النووي DNA هو اللوحة التي تحمل « الشفرة » المحددة لمسار الصفات النوعية والراسمة لخطة توريثها ، وقد نجح العلماء في أمريكا وروسيا وألمانيا منذ سنوات في قراءة بعض رموز هذه الشفرة كما نجحوا في « إعادة كتابتها » على هذه اللوحة السحرية ، ولكن على مستوى البكتريا - هنا الميكروب النباتي اللين - ويزعم العلماء في روسيا وأمريكا أن أمراً كهذا سيتم على مستوى الإنسان قبل انتهاء القرن العشرين ، وأنه سيصبح من الممكن « ترميم » جزيء DNA في الإنسان ، أو حتى « تركيبه » حسب المواصفات المطلوبة ولوضع هذا الزعم لا يمكن انتاج « أطفال حسب الطلب » ... ويمكن تصور حالات ينزع فيها هذا الجزيء من الحيوان المنوي ليوضع محله جزيء من خلايا الأم ، بقصد إنجاب طفل يحمل كل صفات الأم (ويسمى هذا بالزنا الذاتي (Auto-adultery) على حد تعبير العالم الفرنسي (J. Rostand) ويهدف العلم من وراء هذا إلى التحكم في الصفات الوراثية وانتخاب أفضلها من أحد الوالدين أو كليهما ... وأبعد من هذا إلى الإكثار من الصفات الممتازة لبعض المباشرة (بعد قبول فكرة التلقيح الصناعي) ، أو إنتاج ذرية ذات مواصفات مؤهلة لبعض المهام الخاصة كزيادة الفضاء مثلاً .

● أما بالنسبة للأمر الأخير ، فقد نجح - منذ ما لا يزيد عن عام - طبيب يعمل في كبردج ، في تربية جنين فأر في أنبوبة اختبار إلى المرحلة التي يبدأ عندها القلب في النبض ، أما بالنسبة للإنسان فإن التجربة التي بدأت في إيطاليا منذ ثلاثة أعوام قد ألقت ضوءاً جديداً على هذا الموضوع . ويقال إن مثل هذه التجربة قد مورست في كندا وروسيا باستعمال

« مشيمة صناعية » ولم يذع شيء عن المدى الذي وصلت إليه . ولكن العلماء الروس يتصورون أنه من الممكن - قبل حلول القرن الحادي والعشرين - الوصول بهذه التجارب إلى غايتها ، وبذلك يتحقق حلم هكسلي الذي راود خياله منذ ثلاثين عاماً ، بإنشاء معامل تفرغ الآدميين تحت إشراف الدولة . أما الهدف من هذه التجارب فليس واضحاً تماماً . . . إذ أن كل أحلام العلم من تحسين الذرية أو التحكم في الجنس أو التغلب على مشاكل العقم يمكن تحقيقها دون اللجوء إلى هذه الطرق التي تنزل بالآدميين إلى مستوى حيوانات التجارب ، والأمر في نظري لا يبدو أن يكون مجرد « استعراض للمعضلات العلمية » .

ترميم الجسد البشري

وال جانب هذه الآفاق التي يقتحمها العلم اليوم بكل جسارة بقصد « تشكيل الحياة » يحارس العلم اليوم - على مستوى متقدم - تجربة زرع الأعضاء بقصد « ترميم الجسد البشري » لمواجهة مآثر كوارث الحوادث والحروب في الأجساد من عيوب خلقية .

ولا زالت مشكلة « التوافق البيولوجي » تواجه هذه التجارب وتحول دون نجاحها في أغلب الأحوال . ففي روسيا فشلت محاولات - لم تمض على القيام بها بضع سنوات - في زرع أعضاء كلب في مكانها المقابل من كلب آخر ، إذ لم يواصل الحيوان الأخير حياته بالرأس النخيل أكثر من أسبوع ، وفي دنيا البشر ، لم تنجح زراعة الأعضاء البشرية حتى بين الأفراد من نفس العائلة إلا في حالة واحدة هي تبادل الكلية بين توأمين . . . وربما كانت زراعة القرنية هي الحالة الوحيدة التي حققت طموح العلم حتى الآن في هذا المجال ، فقد نجحت هذه العملية

بين أفراد لا تربط بينهم وشيجة قرى ، وأكثر من هذا فان القرنية المزروعة كانت تستمد دائماً من شخص حديث الوفاة لتتخذ مكانها الطبيعي وتواصل تأدية وظائفها في عين شخص حي . والسرف في هذه الظاهرة المميزة هو أن نسيج القرنية غير موصول بأوعية دموية تمده بالدم وما يحمله من مواد مضادة ، ومن ثم فان هذا النسيج لا يتأثر « بالإجراءات الدفاعية » التي يقوم بها الدم ضد الأجسام الغريبة . ولعل هذا يلقى بعض الضوء على أسرار « التوافق البيولوجي » التي ما زال الدم يحمل في طياته الكثير منها .

وعلى وجه العموم فان كل ما وصل إليه العلم حتى الآن في هذا الميدان ، هو الممكن من حفظ الأنسجة والأعضاء في حالة « قابلة لمواصلة الحياة » viable ، واتقان العمليات الجراحية اللازمة لزرع الأعضاء ورتقها . . . وإعادة بعض الأعضاء المبتورة إلى مكانها الطبيعي من جسم الشخص نفسه الذي بترت منه . . . إلا أن هذا لم يمنع العلماء من الاستمرار في « تخزين » الأعضاء لاستعمالها في المستقبل بعد التغلب على مشاكل التوافق البيولوجي ويعلم العلماء في أمريكا وروسيا الآن بصف طويل من « بنوك الأعضاء » التي تختزن فيها الأعضاء الداخلية والأطراف ، بعد أن نجحوا في إنشاء « بنك العيون » . . . لتكون في خدمة من يحتاجها من ضحايا الحروب والحوادث ..

ولا شك أن ما يهدف إليه العلم من وراء إنشاء هذه « البنوك » هو ما دعا أحد الأساتذة البريطانيين إلى أن يقول في حديث إذاعي له قبل وفاته : « إنه لما يسعدني ويسعد زوجتي أن تقلم جثتنا بعد موتنا للتشريح » ولكني أود لو استطاع إنسان آخر أن يواصل السير على رجلي » .

عفيفي محمود

أحدث ما ظهر

كتاب و نقد :

استطاعت سلسلة « كتاب و نقد » أن تؤكد وجودها منذ أعدادها الأولى ، وأن تجتذب إليها عدداً كبيراً من القراء لما تتمتع به من الجمع بين أكاديمية البحث وصحفية العرض ، ولقد سبق لهذه السلسلة أن قدمت إزرا بلوند ، ويوجين أونيسكو ، وبرتولد بريخت ، وچان بول سارتر وغيرهم ، وفي الأيام الأخيرة أصدرت عدداً من الكتب عن عدد من الكتاب والنقاد من بينهم توماس مان وقد ألفه أندرو هويت في ١٢٢ صفحة ، ووالتر سكوت الذي ألفه توماس كراوفورد في ١١٩ صفحة ، وجورج أورويل لإدوارد توماس في ١١٤ صفحة وإدجار آلان بولغوف في ١١٩ في ١١٩ صفحة ، وهول فاليري لأستر تومسون في ١١٩ صفحة أيضاً ، وإميل ديكنسون لنوجلاس دنكان في ١١٠ من الصفحات .

• • •

چان أنوى . . الكاتب وأبطاله :

هذا هو عنوان الكتاب الذي صدر حديثاً عن الكاتب المسرحي الشهير « وقام بتأليفه الناقد الفرنسي هول فونديروم محاولاً فيه أن يكتشف عن زوايا جديدة في فن هذا الكاتب الذي يعتبر اليوم شيخ كتاب المسرح العالمي . فعند هذا الناقد أن چان أنوى صانع ماهر قبل أي شيء آخر ، وأن الفكرة الأساسية في مسرحه عموماً هي فكرة التوافق ، ذلك أن مسرحه إنما هو في حقيقته مسرح انتقال ، الانتقال من الداخل إلى الخارج ، من الحلم إلى الواقع ، من الملهاة إلى المأساة . ولذلك فإن التكنيك المسرحي يبلغ عنده منتهاه ، ويعتمد عليه قول فيكتور كوزان « بلاغة المنطق والمطابقة » .



الاتجاه الميتافيزيقي في الأدب المعاصر

دكتور فاسق متى

● إن الأدب لا يتناول المشكلات الفلسفية عند أول ظهورها بل يفسح المجال للفلاسفة في بادئ الأمر إلى أن يستتب الوضع فتصاغ هذه الاتجاهات في قوالب شعرية أو قصصية أو مسرحية .

● لقد انتزعت المدنية الحديثة « ذاتية » الأفراد ، وأطاحت بها وسط معتزك الميكانيكية التي تكتنفهم من كل جانب « فانسعت الفجوة بين الأفراد وذواتهم بفضل التقدم التكنولوجي .

● بعد الحرب العالمية الثانية تركزت جهود كبار الكتاب حول فكرة الوحدة الفلسفية أو ما سماه البعض بتماسك الميتافيزيقا الروحية ، وهي التي تحاول لم شعث الاتجاهات المتباينة والمتناثرة في وحدة كلية تتميز بالموضوعية والاتساق .



Marcel Proust ، وهؤلاء الكتاب قد تأثروا
تأثراً ملحوظاً بالفلسفة الأوروبية الحديثة وبخاصة
فلسفة ماريثان وبرجسون ونييتشه وشوبنهاور
وكيركجورد .

ولعلنا تتساءل بادئ ذي بدء : هل في استطاعة
الأدب أن يعبر تعبيراً واضحاً عن الفكر الفلسفى
والمشكلات الميتافيزيقية التى تحتاج إلى التعمق
والتحليل ؟ وما هو الطريق الذى يسلكه الأدب
ليصبح أداة في خدمة الفلسفة ؟

إن الأدب الأوروبي الحديث قد تعرض للكثير
من القضايا الفلسفية ، ولم يقتصر هذا الميدان إلا
بعد أن تبلورت تلك القضايا وهم أن رسخت في
محيط الفكر ، أى أن الأدب لا يتناول المشكلات
الفلسفية عند أول ظهورها بل يفسح المجال لفلسفة
في بادئ الأمر إلى أن يستتب الوضع ، فتصاغ هذه
الاتجاهات في قوالب شعرية أو قصصية أو مسرحية
جيدة . وبهنا في هذا الصدد أن نشير إلى
هذه الحقيقة العارضة وهى أن قراء الفكر الفلسفى
الخالص قلائل ، أما قراء الأدب بفنونه وألوانه المتعددة
فأعدادهم غفيرة . ولهذا فمحيط الأدب الفلسفى محيط
رحب يتداوله الكثير من الناس . فها هو ذا مارسيل
بروست في قصته الرائعة التى أطلق عليها اسم : « تذكر
الأشياء الماضية » يبين لنا كيف أن الفن يحمل بين جنباته
لحاحات من الماضي الذى توارى في طي الكتمان ،
والفن الرفيع هو وحده الذى يستجمعها ويجمعها من
جديد لا لتعيش في دنيا الواقع المرير ، بل في عالم
الفكر والذاكرة . وبهنا أن نعرف هنا أنه قبل
ظهور هذه القصة بعدة سنوات ظهر لبرجسون
بحثان : أولها هو « المادة والذاكرة » والثاني هو « الزمن
والإرادة الحرة » . وقد تأثر بهما بروست تأثراً
ملحوظاً في معظم كتاباته وبخاصة بمشكلى الزمن
والديمومة .

« الميتافيزيقا منهاجها الخاص الذى تسلكه في
سبيل البحث عن القضايا الكلية ، وهى تختلف في ذلك
اختلافاً جوهرياً عن التعبير الشعرى لها ، فالميتافيزيقا
تتخذ طريق الفكر والتأمل والحقيقة أساساً لها ، أما
الشعر فإنه يعتمد على التصور وخلق الصور الخسية
والجملية التى تخاطب الوجدان . والميتافيزيقا فصل
إلى الأفكار المجردة عن طريق العمليات العقلية ،
لكن الشعر قد يجمع أحياناً إلى مزج الفكرة بالمعاطفة
ثم يصوغها في قالب حى ملموس ... وعلى ذلك
فالميتافيزيقا تجرى وراء المفاهيم والمجردات ، أما
الشعر فإنه يصيب هذه المضامين في قوالب محددة تقبض
بالحياة في كل عنصر من العناصر المكونة لها . »

جاءك ماريثان

إن التحام الأدب بالفلسفة يرجع إلى العصور
الأولى قبل ظهور المسيحية عند فلاسفة اليونان .
وفي العصور الوسيطة عند بعض فلاسفة التصوف ،
وفي القرن السابع عشر في إنجلترا وفرنسا عند شعراء
المدرسة الميتافيزيقية كما هى معروفة بهذا الاسم في
الآداب الأوروبية ، وفي عصرنا الحاضر في الشعر
والقصة على أيدي ت . س . اليوت T.S. Eliot
وتوماس مان Thomas Mann ومارسل بروست

وتوماس وولف Thomas Wolfe قد تعرض في قصته التي كتبها عام ١٩٤٠ والتي أطلق عليها هذا العنوان : « لا يمكنك العودة إلى البيت ثانية » لمشكلة البحث عن عالم فكري يستند إليه بكلياته بعد أن راعته الوحشية البشرية التي تمثلت في الحرب العالمية الثانية . وقد اتخذ هذا البحث شكل رحلة طويلة ابتدأها بعالم المتناقضات من مظاهر الحياة والموت والشعور واللاشعور والمادة والروح ، وانتهى به المطاف إلى الكشف عن ذاتيته التي اتخذها مأوى وملجأ له . لكن فرانز كافكا Franz Kafka قد ضرب قصب السبق في هذا المضمار ، فرحلته الكشفية لم تنته إلى معرفة الأنا كما ذهب وولف ، بل إلى الفناء المطلق في الذات الإلهية . وما أقرب الشبه بينه في هذا المضمار وبين ياسكال الذي عبر عن هذه الحالة بقوله :

« نحن نبحر تجاه الأفق المتراى الهيد دون غي أو وعى منا ، إذ أننا لا ندري لماذا اتخذنا هذا الاتجاه ؟ ... تلك هي الحالة الطبيعية للبشرية جمعاء ، نتناق أنفسنا دائماً أن نصل إلى المألوف حيث الأرض الصلبة التي نبنى عليها أبراجنا الفواخج التي نخلق في مياه الخلود . إلا أن البناء قد تشقق وتهدم ، وانفجرت اليابسة من هوة سحيقة » .

وهكذا انحسرت المادية وتشققت جذرائها ثم تداعت أمام القوى الفعالة لعالم الفكر ، أما الهوة السحيقة فهي العالم الذاتي للأنا الذي يحتاج في نظر كافكا إلى التورانية الروحية ليمسوا بالإنسان إلى عالم الخلود .

وهذا الاتجاه الذي كثيراً ما تردد صدهاء في عصرنا الحاضر ، جمع في أصوله إلى تلك الصيحة القوية التي انطلقت من كتابات تولستوى ودستوفسكي بعد تأثرهما بمنايع الوجودية التي غرس بنورها سورين كيركجورد . ففي قصة تولستوى التي أطلق عليها : « موت إيفان أليش » على سبيل المثال ،

نجد أن إيفان الرجل البرجوازي يبذل جهد طاقته في سبيل أن ينعم بحياة رغدة هنية بعيدة عن كل متفصات العالم ، والسعادة في نظره هي البعد عن الآلام . إلا أن إيفان يصاب بن عشية وضحاها بمرض عضال يحير فيه الأطباء ، كما طالعنا تولستوى بحقيقة الأمر . ويشعر هذا الرجل بأن عوامل الضعف تدب بين جوانبه وتتأقل على أنفاسه العليل والأسقام يوماً بعد آخر ، ويحس بقشعريرة الموت تجري في عروقه . ويبتابه شعور غريب إذ يتجسم أمامه شبح الموت الخفيف الذي أصبح بالنسبة له حقيقة ماثلة أمامه لا جدال فيها . ويصاحب هذا الشعور للمرة الأولى والأخيرة في حياته معرفته بالأنا الواقعية التي أخذت تنفض عن كاهلها زيف الرياء والنفاق الاجتماعي . وكثيراً ما اختبأت هذه الذاتية خلف ستائر التعلق والروتين اليومي ، لكنها الآن تنفض هذا الغبار ، وهنا يتساءل إيفان عن سر وجوده ؟ وما قيمة الحياة ومعناها وكنهها ومرماها ؟ فتفتنح له هذه الأسرار في اللحظات الأخيرة قبل أن تعاجله المنية . حينئذ يعرف جيداً سراب حياته الماخية والفراغ المقيت الذي كان يحيا في وسطه .

المدنية الحديثة وذاتية الأفراد

لقد انتزعت المدنية الحديثة « ذاتية » الأفراد وأطاحت بها وسط متحرك الميكانيكية التي تكتنفهم من كل جانب ، فالتحت النجوة بين الأفراد وفواتهم بفضل التقدم التكنولوجي . ويعني تولستوى من وراء ذلك فقدان معاني الحياة ومقوماتها ، بل ومباهجها الحقيقية أيضاً . ويرى أن حقيقة الموت كفيلة بإعادة هذه المعالم إلينا بعد أن تبلد الحس رغطت البصائر غمامة للمادية .

وهذا التبلد لم يصب الفكر بأي أذى أو سوء لكنه حطم المشاعر ، وأودى بما بقي للإنسان من أحاسيس مرهفة وانفعالات دفيئة صادقة . وهذه

المناطق من النفس غير الواعية في تكوصها هي ما نهم مبحث الفلسفة الوجودية كجزء حي له أهميته في تشكيل حياة الإنسان ومعرفة كيانه : وهذه المخلطة التي أصابت النفس غير الواعية ، هي نتيجة حمية للمدينة الحديثة التي وطدت أركانها على دعائم تكولوجية .

إن المنهج العلمي التجريبي لا يفسر كل مظاهر الحياة البشرية ، ويخشى الوجوديون أن يغطي هذا المنهج على كل ألوان حياتنا كما هو حادث فعلاً : ولقد سبق أن تمرد وليم بليك الشاعر الإنجليزي على هذا الطغيان وهرب إلى عالم الرمزية الذي ابتدعه لنفسه . وما هوذا دستويشكي بعيد الكرة في قصصه فيناقش على صفحاتها ما تركته المدينة الحديثة من كبت وعقد نفسية قد انعكست على شخوص محطمة قتلها التردد وكبل إرادتها بالأغلال المنطقية والحدود الآلية .

ولما جاء إليوت وجدناه يعبر تعبيراً رائعاً في «رباعياته الأربع» "Four Quartets" عن هذه الثورة ، بل وهذه الانتفاضة التي ارتفع بها بعيداً عن أي ضرب من ضروب المكانية . وقد انتهت رحلته الكشفية إلى جنة عدن حيث تمكنت الروح أن تختطف منها لحظة عاجلة ، إذ يقول :

«إن وقع الأقدام يتردد في مخيلتي
وقد اتجهنا إلى ذلك المر الذي لم نعهده من قبل
نحو الباب الذي لم يسبق لنا أن طرقناه
إلى جنة الخلد . هكذا يتردد صدى كلماتي
في عقلك وفكرك .

ولكن ما الهدف أو الغاية من وراء كل ذلك
وقد أزعجتنا الرماد المتعلق بأصيص الزهور ؟
فهذا ما لا أعرفه .

فهناك أصداء أخرى
تسكن هذه اللجنة . أهمل منتابع المسير ؟

هلموا ، هكذا أخذ الطائر ينادينا ، انحنوا
عنهم ، انحنوا عنهم
خلف الطريق . ومررنا بالباب الكبير
وجئنا إلى عالمنا الأول
ووصلنا إلى المر الخالي وإلى الدائرة الخشبية
التي تطل على المستنقع الفارغ .
فوجدنا المستنقع جافاً ، وبناءه جافاً ، وحافته
لونها بني

لكنه كان مليئاً بوهج الشمس
وبرزت في وسطه زهرة اللوتس
وقد تلاأت صفحته الرجراجة بنورانية باهرة .
هذه لحظة خاطفة عن جنة الخلد وهي تمثل في
نظر إليوت عالم الخلود الذي أمكنه التعبير عنه
بواسطة عدة صور شعرية متلاحقة . وهو يعترف
في أبياته الأولى أن خبرتنا عن هذا العالم غير قاصرة
على نفر معين من الناس ، بل قد يكون لها دوى
ملحوظ في ذهن القارئ بعد أن تأثر بها فكرباً
ونفسياً . والطريق إلى العالم العلوي مخوف بالمخاطر
ذلك أن الطائر الصغير الذي يربطنا بعالمنا المادي قد
يجرنا ثانية إليه . إن زهرة اللوتس التي يشير إليها إليوت
هي في الحقيقة نقطة التحول بين المادية والروحية ، كما
أنها الحد الفاصل بين الزمان واللا نهائية .
والنورانية المشعة التي تضيء النفس فتملؤها ثقة
وانتماشاً هي منتج من محاولات مضنية وتلويحات
طويلة تهدف إلى التخلص من الأدران الجسدية
والعوائق المكانية للوصول إلى الحقائق الكلية .

مبتاقيزقا الأدب المعاصر

ويتضح لنا أن هذه المحاولات الجادة هي التي
أدت بدورها إلى تحويل دفقة الأدب الأوروبي
المعاصر إلى عالم «المبتاقيزقا» ، فلا غرو إذن أن نحا
الأدب بكل قواه ناحية الروحانيات ، إذ بعد الحرب
العالمية الثانية تركزت جهود كبار الكتاب حول

فكرة الوحدة الفلسفية أو ما سماه البعض بتملك الميتافيزيقا الروحية ، وهي التي تحاول لم شعث الاتجاهات المتباينة والمتناثرة في وحدة كلية تتميز بالاتساق والموضوعية . ولهذا فإنها تشمل خاتمة الجهاد المضى ضد تغلغل المادية التي ارتفع شأنها في القرن الماضي ، كما أنها تعلق لنا بطريق غير مباشر تلك الحرية النفسية التي خلفتها الحركات الكبرى من تصويرية Imagism وتعبيرية Expressionism وسريالية Surrealism .

أما المذهب التصويري فقد نشأ في إنجلترا قبيل الحرب العالمية الأولى بقليل على يد إزرا باوند ، وكان من رواده ريتشارد ألدنجتون وهيلدا دولتل . وهذا المذهب خاص بالصور الشعرية من حيث دقتها وقدرتها على إعطاء صورة تنبض بالحياة وتحدث فاعليتها المنشودة بين الشاعر والقارئ . ويقول إزرا باوند عن هذا المذهب : إن الصور التي ترد في الشعر تمثل تركيياً معقداً من التواحي العقلية والعاطفية التي يؤثر للشاعر التعبير منها في لحظة من اللحظات .

وأما الحركة التعبيرية في الفن فقد ظهرت في مدينة ميونيخ عام ١٩١١ ثم انتشرت بسرعة في بقية أنحاء أوروبا . ومن أهم روادها الفنان الكبير فان حوخ ، والمقصود من هذه الحركة التعبير عن المواقف الجياشة في ثنايا النفس البشرية ، وهذا التعبير يمثل مكان الصدارة بالنسبة لانتمكسات الطبيعة في المنون المختلفة . وقد انتقلت هذه الحركة إلى الأدب بفروعه العديدة فلم تعد القصة أو المسرحية مجرد سرد مجموعة من الأحداث ، بل عني بالأثر الذي تحدثه على النفس كما نلاحظ ذلك في مسرحيات أوجست سترندبيرج بألمانيا وفرانك ويدكيند بروسيا ويوجين أونيل زعيم الحركة المسرحية التحررية بأمريكا وبريستلي بإنجلترا . وفي فن القصة تمت هذه الحركة وترعرعت في فرنسا ثم انتقلت إلى إنجلترا على يد جيمس جويس . وفي مضمار الشعر كان لها دوى ملحوظ حينما انطلقت

الشعراء للتعبير عن مكونات النفس والآفاق النفسية التي تخلق فيها الروح .

والمقصود بالسريالية هو التعبير الحر عن الباطن والأحلام بعيداً عن رقابة الشعور ، ولهذا فقد تأثرت تأثراً عميقاً وواضحاً بالمبادئ السيكولوجية عند فرويد . ولقد نشأت هذه الحركة أولاً في باريس عام ١٩٢٤ على يد أندري بریتون ، لكنها ترجع في أصولها إلى بوديلير ورمبو . والسريالية في الأدب لم تخرج عن نطاق فرنسا ، ومن روادها بالإضافة إلى بریتون لويس أراجون وبول إليوار . أما في الفن فقد أصبح لهذه الحركة شهرة عالمية إذ بلغت أوج عظمتها حينما ظهرت اللوحات الفنية لسالفادور دالي وجون ميرو ومارسل دوشامب ، وهم الذين أبرزوا في لوحاتهم ناجية الصور الحر كما تمثلت فيها الإحساسات التلقائية الكامنة في بواطن اللاشعور .

الوحدة الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية

والذي يمتدنا الآن أنه كان من نتيجة وجود هذه الوحدة الميتافيزيقية أن ظهرت نزعات في الأدب نحو التحرر من المبردية الآلية ، وهي تهدف إلى إقامة عالم مثالي تعالاه الحقيقة الفلسفية وتدل من شأنه القيم الأخلاقية . ولا نقصد بهذه النزعة إلى التحرر إيجاد أبراج عاجية بل تتبع المراحل الكشفية التي تمر بها النفس الإنسانية في مراحل الترقى والانسحاب الروحي الذي ينتهي بها إلى حالة الانطلاق . وقد أفاض بعض شعراء الغرب في التعبير عن هذه الناحية وأجادوا في خلق صور شعرية هي آية في الإبداع . ولندكر هنا على سبيل المثال ما قاله الشاعر النمساوي الحديث رينير ماريا رلكا :

« حقاً ، لقد تحملت الآلام والمحن داخل الجسد الضعيف
فصادقته أحياناً

واقتربت من عنصره المكاني المحدد ، أنا الذي لا أحد ،

ثم تركت قلبه اللين

وهو يئن في حشرجته المريرة .

أما الآن

فأننى عدت فجأة إلى حياة الانطلاق

وقد تخلصت من المتناقضات المفضية

ونفقت سبل الراحة

وتوغلت في سماء اللانهاية .

الأسرار والخبيايا قد تلاشت

إذ أننى أعيش في أعماقها كلها

بعد أن تفتحت براعمها

وأطلت على بحياها الجميل

آه ، يا له من عناق أبدى رهيب ! .

وهكذا عبر لنا هذا الشعر في قوة وجلاء عن

الشفافية النفسية وعن الأثرة العميقة التصوفية حينما

تسيقظ النفس بعد سباتها لتمس شغاف القلب

وتحرك الخلجات والمشاعر نحو الانطلاق إلى عالم

أسمى ؛ ولهذا جاء هذا الشعر الفلسفي آية في التقيد ؛ إلا أنه

مع ما يكتنفه من إبهام ونموض يمثل قوة هائلة في

توجيه الأدب المعاصر نحو حركات التحرر الفكري

وبخاصة بعد أن أيقن بعض المفكرين بانهيار القيم

للمعارضة التي تتمثل في مسرحيات برناردشو وقصص

چون جازوردي على سبيل المثال .

نحو الحقيقة الكلية المطلقة

من هنا تمكن بعض الكتاب من الخوض في بحار

« الحقيقة » ووصلوا عن طريق « الرؤيا » التصوفية

إلى الكشف عن مكونات الحياة فتفتحت لهم أسرارها

وعرفوا معانيها وقيمها الخالصة . ولم يستعينوا

بالتجريد في سبيل الوصول إلى ذلك ،

فهذا من شأن الدراسات الفلسفية الخالصة ، بل

عبروا عن مدارج الوحي والإلهام بطرق رمزية ،

قد تنزع إلى التجريد أحياناً ، لكنه لا يمثل الأساس

ولا المنهاج الذي تسير بمقتضاه .

وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الأخير يختلف

اختلافاً جذرياً عن مذهب الواقعية الطبيعية

Naturalistic Realism وهو الذي يستند إلى الحواس

ويعتمد على إدراك المتعلقات الخارجية للجزئيات .

وقد اعتنق هذا المذهب الأخير بعض الأدباء

المحدثين مثل ر . ه . لورنس الذي بحث عن

التكامل من خلال العلاقات الجنسية بين الناس ،

وجيمس جويس الذي تطرقت أبحاثه إلى منابع

الفطرية التي تشكل خبرات الأفراد . لكن الكثيرين

من رجال الفكر والقلم أمثال أولدس هكسلي وبخاصة

في كتابه عن « الغايات والوسائل » "Ends

and Means" وكتابه المشهور عن « الفلسفة الخالصة »

"The Perennial Philosophy" (١٩٤٦) ثم

و . ه . أودن في أشعاره العديدة وبخاصة قصيدته

الطويلة التي أطلق عليها اسم : « رسالة العام الجديد »

"New Year Letter" وغيرهما من الكتاب قد أيقنوا

أن المذهب الحسية تقصر تقصيراً واضحاً في إظهار

الوصول إلى الحقيقة الكلية المطلقة التي لا تعتمد على

الماديات ، كما أنها أبعد ما تكون عن الأحداث

والمرئيات الخارجية ، إن هي إلا الكينونة

التي تتخطى بكمليتها عوائق الزمان والمكان لتخطو

إلى العالم العلوي حيث الخير المطلق والجمال المطلق

والحق المطلق . هذه الحقيقة التصوفية التي أجاد

شعراء أوروبا المعاصرة وكتابتها في التعبير عنها ،

لا تستند إلى النسبية التي ذهب إليها أينشتين في

رياضياته وهي التي تجرنا بدورها إلى الزمنية

والمكانية ، بل هي الحقيقة الخالصة التي

لا تقبل التجزئ ، إذ أنها تحيا في كنف المدركات

الكلية ، كما أنها التعبير الصادق لنهاية الشوط في

مراحل الكشف التي تنتهي بالرويا عن اللازمية

أو الخلود .

فاتق متى



الكاتب

● يتعين على المبدع في العصر الذي أن يحارب من أجل حريته حرباً قد تكلفه حياته ، وهو لا يحارب لنفسه فقط وإنما لكي يوفر جراحات من هذه الحرية للآخرين أيضاً .

● إن الفنان لا يستطيع أن يرأس لجنة أو مجلس أو يدعو إلى شيء ، إن الأشياء التي يستطيع أن يقولها حقاً إنما تأخذ شكل صياغات فنية .

● إن الظروف السلبية التي تشكل تحديات العصر تقدم الكاتب ، لأنه سيفيق بها ، وبالتالي سيفترض عليها ، ومن ثم سيفتحها . وسيعارب سوء استغلال أدواته ، سوء استغلال الكلمات ، فالكلمات هي بضاعته .

● نريد أن نكون أكثر جرأة ونقول إن العلم ليس أهم شيء ، وأن الفلسفة أهم ، وكذلك التاريخ ، والتلويح الجمالي . نريد أن نقرر أن هذا سليم وهذا خطأ ، وهذا قبيح وهذا جميل ، وهذا عادل وهذا غير عادل .

في أي عصر نعيش ؟

عصر العلم باكتشافاته وأقماره الصناعية وقنابله ؟ عصر التكنولوجيا والإنتاج الضخم ؟ عصر قنارب المسافات ووصول الثقافة - بكافة وسائلها - إلى أكبر عدد ممكن من الناس ؟ ربما كان عصرنا جميع هذا كله . نقول « ربما » لأن الحكم ، والتصنيف ، ووضع لائحة ، كل هذا متروك للأجيال القادمة التي ستتيح لها الرؤية البعيدة مبزة الحكم ... والمقارنة .

لكن ، ليس من شك في أن عصرنا هو عصر انسحق فيه الفرد ! ولنصنع الأزمة على النحو الذي صورته الملحق الأدبي لصحيفة التايمز منذ خمسة أعوام على وجه التحديد ، إذ قال : إنه عصر يقدر التقدم التكنولوجي أكثر مما يقدر الفرد . وتساءل : ما هو موقف الكاتب المعاصر من هذا كله ؟

ماهي الأشياء التي أفلت زمامها من يده ولم يعد بمقدوره أن يتحكم فيها ؟ وبعبارة موجزة : ما هي التحديات - أو الأخطار - التي تواجه الكاتب المعاصر ؟

أسئلة لم يشأ الملحق الأدبي للتايمز أن يتركها بلا جواب ، وإنما طالب مجموعة من الكتاب بالرد عليها . وكانت هذه المجموعة تضم كتاباً تباين القوالب التي يكتبون فيها . فهناك عدد من الروائيين (من بينهم لورانس ديرل ، ناتالي ساروت ، صول ييلو) ومؤرخ (آرنولد توينبي) وصحفيون (من بينهم جون باون) .. الخ .. ونشرت ردودهم ثم تم جمعها في كتاب تحت عنوان « أزمة الكاتب » . وطبيعي أن تختلف ردود الكتاب على الأسئلة التي



وتحديات العصر

محمد عبد الله الشافعي

فرصة المقارنة والحكم على الأشياء من خلال المنظور التاريخي وتويني يلس في عصرنا خطرين كبيرين هما : تشكيل الناس نفسياً وجسدياً ، وممارسة أسلوب غيل المخ والتأثير على الناس بمقايير معينة . لكن تويني يظل مع ذلك متفائلاً إلى أبعد حدود التفاؤل ، وذلك لإيمانه العميق بقدرة الفرد على التمرد ولو إلى حد . صحيح أنه عصر تشكيل ، وصحيح أن الازدحام السكاني والرغبة في التقدم يحتاجان إلى تنظيم وتعليقات تبلغ حد الدكتاتورية ، وصحيح أن المسؤولين يريدون جمهوراً من المال التي تخضع مملكتها لنظام صارم محكم ، خطواته مرسومة . لكن الإنسان سيظل - على حد تعبير تويني - « بقلا لا يستسلم » وهذا التشبيه الطريف هو مفتاح الأمل أمام المورخ . الكبير .

طرحتم عليهم ، فهناك المتفائل ، وهناك المتشائم ، وهناك من لا يرى مشكلة على الإطلاق وإذا رأها اعتبرها نقطة انطلاق للكاتب ، لأن الكاتب إنما يعيش على التحديات ، والأخطار . والتباين لم يقف عند حد الردود ، وإنما تعداه أيضاً إلى طريقة فهمهم للسؤال .

ومن حصيلة الردود نخرج الدارس بصورة مفصلة لأخطار العصر وأمراضه التي تهدد الفرد وتهدد الكاتب بصفة خاصة .

ما هي وظيفة الكاتب

عصرنا خطر بشكل غير عادي . وهو عصر تغير بشكل غير عادي أيضاً . هذا ما أكده المورخ الكبير آرنولد تويني الذي تبيح له خبرته التاريخية

قسم بناء أو جسرًا . إنها أعمال إبداعية يصنعها
كائن بشري فرد يدرس حريته كفرد . هذه الحرية
هي المنتج الوحيد للإبداع الإنساني .

وفي العصر الذري يتعين على المبدع أن
يحارب من أجل حريته ... حرباً قد تكلفه حياته .
وهو لا يحارب لنفسه فقط وإنما لكي يوفر جرعات
من هذه الحرية للآخرين أيضاً . وقد تعتبر السلطات
هذا النشاط هداماً . ومن أجل هذا سيكون من بين
وظائف المبدع أن يؤكد للسلطات أنها إنما تقضي
على أغراضها الشريفة نفسها إذا أصرت على تجاهل
سكان العالم جميعاً . عليه أن يشرح لهم أنه يحس
بالمسئولية إحساسهم بها .

غسيل المخ وتشكيل الأفكار

إلى هنا تنتهي كلمات المؤرخ الإنجليزي وينهي
حديثه عن الأخطار التي تهدد الفرد ، والفنان ،



وهو يطالب الكاتب بالاهتمام وسط هذه
التحديات ، فصمت الكاتب يقضي على رسالته .
وإذا لم تصل رسالة الكاتب إلى الناس فأحرى به أن
يحفظ أوراقه في خزانة ، انتظاراً لجيل قادم
يقدرها ... ويفهمها . حدث هذا لإخناثون ،

وابن خلدون ، والعالم مندل . بيد أن توينبي
يضيف : لكنه مصير محزن . كما أنه لا يحقق رسالة
الكاتب في عصر مصير البشرية فيه في خطر .

ما هي وظيفة الكاتب بالضبط ؟ وظيفته أن
يكشف الأفكار ، وينقلها للناس . والملاحظ أن
كل الأفكار الجديدة تبدو خطيرة في نظر معظم
الناس . والملاحظ أيضاً - عندما يحس الناس
أنهم يعيشون في الخطر - أنهم يقاومون الأفكار
الجديدة بضراوة أكبر . ومن هنا تحدث
الاضطرابات . هناك حكاية تروى عن امبراطور
روماني كافأ رجلاً اخترع زجاجاً لا يتهشم .. بماذا
كافأه ؟ بأن حكم عليه بالإعدام ودمر مواصفاته .
واستند الامبراطور في قراره إلى أن اختراع هذا
النوع الجديد من الزجاج سيؤدي إلى قلاقل
اجتماعية . فصناع الزجاج العادي سيتعطلون ،
والتعطل يؤدي إلى قلاقل !

من هنا يتعين على كتاب العالم الجديد أن
يدافعوا عن الحرية . وهم - في دفاعهم - سيواجهون
حرباً تشنها « اللجان » ! ولجان العصر الذري تخضع
لأفكار معينة . وهي لجان مستبده . وهي تعرف
أنها وصية على الجنس البشري . لكن اللجان «
كل اللجان ، في كل الأزمان ، أدنى - معنوية
وفكرية - من محصلة الأفراد الذين تتألف منهم هذه
اللجان . إنها تخط من المستوى الإنساني ، ويجب
مقاومتها إلى حد .

وعلى الإبداعيين أن يتشبثوا بفرديتهم في
مواجهتها ، ذلك أن اللجنة لا تستطيع أن تكتب
قصيدة ، أو تولف سوناتا ، أو ترسم لوحة ، أو

كما يراها هو . وقد نجد بنا أن ننقل إلى زميل له ، انجليزى أيضاً ، لكنه روائى هذه المرة . إنه لورانس ديرل ، صاحب العمل الشهير « رباعية الاسكندرية » . والملاحظ أن ديرل ينظر إلى المشكلة لا من بعيد ، وإنما من أعماق تجربته هو ، ونظرة هو . وهى نظرة قد تثير اعتراضات كثيرة . إنها نظرة غير ملتزمة إلى موضوع خطير يصرخ ويطالب بالالتزام . يتجلى « عدم التزام » لورانس ديرل حين يضيف بالقراء ورؤساء التحرير الذين يتوقعون من الكاتب أن يقول رأيه في مختلف مشاكل العصر ، وقضاياها ، وأمراضه . وهو يرى أن الفنان ليس مطالباً بهذا المرة : بل لم يكن الفنان مطالباً

بهذا في يوم من الأيام لولا أن ديكنز وتولستوى وديستوفسكى ظهروا وعبروا عن ضمير مجتمعاتهم وأخذوا يوجهون الرأى العام « ومنذ تلك اللحظة والناس يطالبون الفنان بالكثير . يطالبونه بأن يبدي رأيه في مشاكل الشواذ ، وفي أخطار الحرب النووية ... الخ ... » ! يعقب ديرل على هذا بقوله إن الفنان لا يستطيع أن يرأس لجنة ، أو يخطب ، أو يدعو إلى شيء . إن الأشياء التي يستطيع أن يقرها حقاً إنما تأخذ شكل صياغات فنية . ثم يتبادى ديرل في موقفه القائم على الفن الخالص وعدم الالتزام ، وذلك حين يقول : قد يتملص البعض ، قد يحاصرني بالسؤال التالى : ما الذى يستطيع الفنان أن يفعله لعالمنا الحاضر ، هذا العالم المعذب ؟

ويجب : لا شيء :

لكنه أوقع نفسه في تناقض طريف ، ففي الوقت الذى رفض فيه أن يقدم الحلول وجد نفسه منساقاً إلى الحديث عن مشاكل العصر وتحدياته . بل لقد عبر عن شيء من الالتزام حين قال : إن الفنان حين يبدع يسهم في صحة النفس البشرية . وعندما تمر النفس البشرية بتجربة الإبداع وتنشوقه تستجيب قواها وتصيب أكثر قدرة على مواجهة اللام .

قلنا إن ديرل وجد نفسه منساقاً إلى الحديث عن مشاكل العصر وتحدياته . لقد رآها في عمليات « غسيل المخ وتشكيل الأفكار » . إن آلام العصر تصيب - أول ما تصيب - رهوسنا وأفكارنا . هناك من يتحدثون - في ذعر - عن عمليات غسيل المخ التي تمارسها الدول البوليسية لانتزاع الاعترافات . لكن ، ألا تقوم الصحف اليومية بعمليات غسيل المخ هذه ؟

إن ديرل يرفض وسائل الإعلام ، ويطبق هذا الرفض على نفسه . فليس في بيته راديو ، وليس في بيته تليفزيون . بل هو يفكر أحياناً في المطالبة بإلغاء كل الصحف والكتب والأفلام لفترة تمتد إلى عشر سنوات . هل هى دعوة إلى علم التفكير والحرب من المشاكل ؟ لا . لقد مارس بنفسه هذه التجربة . عاش في جزيرة يونانية - لعام كامل - بلا راديو وبلا صحيفة . يقول عن التجربة « إنها تجربة رائعة » ، فلقد وفر طاقته وانصرف إلى تعمق كيانه والعودة إلى نفسه . وهكذا يطالب ديرل بهذه التجربة الجريئة من أجل مواجهة النفس مواجهة صريحة عارية بعيدة عن تشويش وسائل الإعلام .

غسيل المخ وتشكيل الأفكار خطرنا الأول الذى نتحدثنا ويتحدى الكاتب . فما هو الخطر الثانى ؟ إنه يتجلى في اختفاء النموذج الإغريقى في الثقافة النموذج الإغريقى كان يؤمن بالتكامل . فالفرد يتعلم الموسيقى ، واللاهوت ، والرياضيات ... الخ ... وكل فرع متصل بالآخر اتصالاً وثيقاً . أما اليوم ، في عصر التخصص ، فإن الرجل العالم يمارس فرعاً من فروع العلم لا يربطه بالحياة ككل ، من أجل هذا يعيش حياة غير متكاملة . نحن نقابل اليوم ، في الطريق ، عالماً متخصصاً في الطبيعة : يضع



على عينيه نظارة ، روحه شاحبة ، يسير في اضطراب . يقول عنه ديبرل إنه يفتقر إلى التوازن لأنه يمارس شيئاً لا معنى له ... لا معنى له لأنه ليس متصلاً بأشياء أخرى ، ليس متكاملًا مع أشياء أخرى .

هذا الافتقار إلى التكامل يمتد أيضاً إلى شقيقه الفنان . لقد أصبح هذا الشقيق يرسم رسوماً تجريدية لأنه يشعر أن وظيفته لا تتصل بشئ آخر . ومن أجل هذا يلوذ بتجريدته هرباً من العالم .

لكن ديبرل يعلق الأمل على العلم . قد يستطيع العلم أن يقوم بالوظيفة التي كان الدين يقوم بها في الماضي ، فيجعلنا ننظر إلى الأشياء نظرة يمكن أن نسميها « دينية » .

العلاج بالصدمات الكهربائية

وكاتب آخر يتحدث عن تحديثات العصر ويرى الخلاص في الدين . والكاتب اسمه آرثر كالدر مارشال ، وهو يتحدث عن العالم الذي نعيش فيه فراه عالماً مادياً مغرقاً في المادية . وليس العيب في المادية وإنما عيب في أنها تمت على حساب الروح . وعلى حساب الإيمان الديني . ونحن نعيش أيضاً في عالم يطبق أساليب غسيل المخ ويغير الناس عن طريق الصدمات الكهربائية . وإذا كان العلماء قد قسموا الذرة عن طريق قصفها بالالكترونات فإن الساسة ، ورجال الدعاية ، وشعراء الإعلان ، ورجال العلاقات العامة ، قد « قسموا » شخصية الغالبية العظمى منا عن طريق

قصفنا بالتهديدات ، والوعود ... آملين من وراء ذلك إلى تحقيق التجانس في صفوفنا ، حتى يمكن تسير دفعة أمورنا في هذا العالم المزدهم .

ولقد فكر الكاتب يوماً في تأليف رواية دينية تتناول مأساة « التجانس » وغسيل المخ ، لكن حالات دون كتابتها اعتبارات دينية ، واعتبارات تتصل بمدى تقبل القراء لها . تحكى الرواية - التي لم يكتبها - كيف أن المسيح ظهر من جديد في بريطانيا المعاصرة . وتبدأ فصولها بالمسيح وقد قرر أن يترك المصنع الذي يعمل فيه ، كي يلتقى بالناس ويبشر بتعاليمه . غير أن رحلته الروحية لا تنتهى هذه المرة بصلبه ورفعته ، وإنما يعمد مجتمعنا المعاصر إلى (علاجه) !

والعلاج بالصدمات الكهربائية !

و(يشفى) المسيح . ويعود إلى المصنع . لكنه لا يصلح هذه المرة إلا « لكنس » متخلفات المصنع . لكن ... ليس معنى هذا أن الكاتب يرفض قسراً من التجانس والتنظيم ، خاصة وأنها نتجه - منطقياً - إلى المجتمع العالمي والحكومة العالمية . فهذا - على حد قوله - هو هدف البشرية القادم . بل إن الكاتب يحس أن المجتمع العالمي أحد أهداف الله على الأرض . بيد أنه لا يرحب بالتجانس على النحو الذي يراه في مجتمعنا ، وبالأساليب التي تستخدم في مجتمعنا .

هناك أزمة روحية . في الدول المتخلفة ، والدول الشيوعية ، والغرب ، الدول المتخلفة تريد



أن تتقدم ، وفي تقاسمها تريد أن تحتل المسافة ، وتحقق - بالوسائل المادية الملموسة - ما لا يتحقق إلا بالروح . إنها تظن أن التغير الخارجى يمكن أن يحدث تغيراً فى الداخل . أما الدول الشيوعية - على حد قول المؤلف - فتؤمن بالتقدم للمادى على حساب العنصر الروحى الذى هو عصب حياة الإنسان . لكن الثورة الشيوعية ، عندما نشبت فى الاتحاد السوفيتى ، إنما كانت ثورة روحية . وإذا كانت روسيا توفر اليوم السلع الاستهلاكية لمواطنيها فإن هؤلاء المواطنين سيحبسون بعطش روحى ، وسيطلبون إلى الفنانين بطلبون الرى . فإذا لم يجدوه فقد يتجهون إلى الكنيسة . فإذا عن الغرب لقد انتهى من ثوراته السياسية والاقتصادية ، لكنه يتعرض اليوم لمخاطر أكثر دهاء . هناك الذين يشكلون اتجاهات الناس فى الخفاء . وهناك مستشارو الإعلانات . وهؤلاء يدرسون علم النفس ويجعلوننا نشترى سلعة معينة أو نصوت لحزب معين .

ومن أمراض عصرنا أيضاً أننا مصابون بالانحياز العلمى . والانحياز العلمى ليس عيباً . لكن الميب أنه جعلنا نظن أن الإنسان يستطيع أن يؤمن وضعه عن طريق السيطرة على البيئة ، مستعيناً بوسائل تكنولوجياية ، وسائل مادية محض . نعم ... وسائل مادية محض . التحليل النفسى حل محل الاعترافات فى الكنيسة . واليوم يحل محل التحليل النفسى العلاج بالصدمات الكهربائية . علاج سريع تحتل ! ترى ، هل سيخترعون حيوياً يجعل من يتجرعها يحس بسكينة النفس والقرب من الله ؟

والمؤلف حزين لأن الناس لم يعودوا يؤمنون بالدين . ونتيجة الإلحاد ماثلة فى عنابر العلاج النفسى المكتظة بالمرضى ، وماثلة فى بيع الحبوب المهدئة على نطاق هائل ، وماثلة فى الإحساس بالعزلة ... ذلك الإحساس الذى يلزم الملايين ولا يتركها أبداً . فما علة الإلحاد ؟ هلته أن الشباب يتعرض - وهو فى سن المراهقة - لأزمة الإيمان . وإذا ذاك يقرر أن الله غير موجود . وكان حرياً به أن يستمر فى قراءة اللاهوت من باب العلم بالشئ . لكنه يضرب . ولو قد قرأ لتعرف على

تطور الفكر الدينى . إن مبعث الإلحاد أن الشباب يرفضون وجود الله وأفكارهم ما زالت فجة . هنا يعين على رجال الدين أن يقاوموا النزعة المادية الدونية . ويمكن أن يتعاون معهم رجال العلوم الإنسانية . ما دور الكاتب هنا ؟ ليس من شأن الكاتب أن يتعاون مع لجان أو منظمات دولية . وإنما تلخص وظيفته فى التفكير ، وفى تأليف الكتب . ونعود مرة أخرى إلى الدين . لا بد من بذل مزيد من الجهود كي نوضح للناس ألا تعارض بين العلم والدين . وعلى رجال العلوم الإنسانية أن يعيدوا تأكيد القيم الروحية . وعلى الكنيسة أن تتخلى عن نظرتها العتيقة إلى العالم . وعلى العلماء أن يعترفوا بأن هناك مجالات للروح لا يمكن إخضاعها للطرق العلمية . وعالم المستقبل مطالب بالإيمان بالله والإيمان بالتكنولوجيا فى نفس الوقت . حينئذ ستكون التكنولوجيا خاضعة للإنسان ، ويكون الإنسان خاشعاً لله .

وينهى آرثر كالدر مارشال مقاله بهذا السؤال وهذا التحقيق : هل أنا متفائل أكثر من اللازم ؟ لا . أنا أؤمن بروح الإنسان مهما كانت الظروف . فى أعماق كل كائن بشرى روح ، و ليس بالخيز وحده يعيش الإنسان . ليست هذه العبارة مجرد مشاعر دينية وإنما هى حقيقة . وقد تستطيع أن تغسل مخ البعض أحياناً لكنك لا تستطيع أن تغسل أمتاخ الجميع دائماً . وإذا مارست أساليبك وجعلت الناس فى فقر روحى فإن الفقير روحياً سيطلب شيئاً آخر غير الخبز .

معنى الإيمان واليسار

لنتقل إلى روائى شاب جد معاصر : ألان سيلتوى . إنه يرى أن تحديات العصر تكمن فى أن



التغيرات الكثيرة التي تحدث لا تعدو أن تكون تغيرات ظاهرية . أما التغيرات الحقيقية الجوهرية فبطيئة جداً ، أبطأ بكثير في اختراعات العلم . والكاتب مطالب - أمام هذه التحديات - بأنه يجعل تطور الأفكار الأخلاقية يقترب - في سرعته - من تطور الأفكار العلمية . فالهوة بين الاثنين كبيرة الآن !

وينمى ، مثل السابقين ، مأساة غسل المخ . ويعبر عنها بأسلوبه : وأنا طفل تم تشكيل مخي بواسطة المجتمع الذي نشأت فيه . ثم تم غسل مخي أثناء ترددي على المدرسة . وعندما تخرجت تلقفتني الإعلانات . ويضيف إلى أمراض العصر التكنولوجي خطر القنبلة الذرية . لكنه يرى في هذه الصورة القائمة حافظاً يذبح الكاتب المعاصر إلى الحركة . إن كل الظروف السلبية المشار إليها آنفاً تخدع الكاتب ، لأنه سيفيق بها ، وبالتالي سيتمرض عليها ، ومن ثم سيحاربها . وسيحارب سوء استدلال أدوائه ... سوء استدلال الكلمات ، والكلمات بفسادها .

ويروى الآن سيلتوى أن الكاتب الراضى عن مجتمعه كاتب يميني . أما الكاتب الذي يعترض على مجتمعه فكاتب يساري . وحين يكتب الكاتب اليساري فليس معنى هذا أنه في «صفوف المعارضة» ، ففكرة «صفوف المعارضة» تم من توحيد وتحالف وطابع موحد .

إن الكاتب اليساري ثوري ، وفردى في تمرده : ويجب أن يظل عقل الكاتب خارج قيود القيم التي تأسره . لكن الكارثة تتمثل في أن الكاتب قد يعبر عن قيمه في سيناريو سينمائي أو مسرحية تليفزيونية فإذا بهم يحرقون لها عملية تعقيم عند تنفيذها ! من أجل هذا نجد أن الكاتب الراجح المحبوبين هم الكتاب الذين يقولون إن كل شيء على مايرام ، هم الكتاب الذين يتقبلون مجتمعهم بلا انتقاد . وهؤلاء يطلق عليهم سيلتوى تعبيره الخدام الأدبيين لوسائل الاتصال الجماهيري . أما الكاتب الإبداعي الحرفي لاحتياجات تشير إلى قلة قرائه ، وقلة

من يقبلون على توظيفه ، والاستعانة بمخدراته : وهناك ، من صور الإعلام ، صور تباعد عن القضايا الجوهرية وتنشبت بالقشور ، ومنها الصحافة التي عبر كامي عن سطحياتها وابتعادها عن القضايا الجوهرية ومخاطبتها للسطح ، وذلك في رواية «الطاعون» يقول كامي :

«والآن وبعد أن كانت الصحافة المحلية مجنونة بأخبار الفيران» لم يعد لديها ما تقوله . ذلك أن الفيران كانت تموت في الشارع ، أما الرجال فيموتون داخل بيوتهم . والصحف لا تهتم إلا بالشارع» .

مرض الطابع الموحد

وكاتب طليعي آخر يشير بإصبعه إلى تحديات العصر وأمراضه البشعة لكنه يظل مع ذلك متفائلاً ، ومبعث تفاؤله : إيمانه بالطبيعة البشرية . إن الروائي صول ييلو يصف الداء أولاً ، فيراه في ذاك الطابع الموحد الذي تسر عليه حياتنا : وهو قد وجد هذا الطابع الموحد في مجتمع الرفاهية : وبالرغم من أن مجتمع الرفاهية يمارس لذلك الحياة ومباجها . إلا أنه يعاني من شيء ، ويحس بالملل ، ويفتقر إلى الحيوية . إنه مجتمع مريض وفم الفسالات ، والتلاجات ، والحلاطات ، والتلفزيونات ، والراديوهات بالصوت المجهم ، والروايات التي تلخصها - في برشامة - مجلة «ريدرز دايجست» . والسيارات الفارعة التي تحتل الطريق ، والطائرات الخاصة التي يملكها أفراد ... الخ .

ويضرب صول ييلو مثالا لمرض «الطابع الموحد» الذي أصيبت به حياتنا . لقد طلبوا منه ، ذات يوم ، أن يكتب مقالا عن ولاية إلينوى الأمريكية . لكنه وقع في حيرة مؤلمة مبعثها هذا السؤال : مالذي يميز إلينوى عن أية ولاية أخرى ؟ نفس الحلات ، نفس الإذاعة ، نفس البرامج التليفزيونية .

ومع ذلك يظل صول ييلو متفائلاً . إن أمله معقود على أفراد يحبون حياتهم الثرية في صمت : صحيح أن عددهم قليل ، لكن الأمل معقود عليهم : وهم - أيضاً - دليل دافع على أن النفس البشرية

عنه أفلام رعاة البقر ، والروايات البوليسية ،
والسينما ، والاصطفاات ، والأوبرات الرخيصة ...
اللهم إلا إذا مسحنا الطبيعة البشرية .

الفرد والجميع

أما الروائي وليام جولدنج ف يرى أن مأساة
العصر هي في أقوى العلوم الإنسانية واحتكار
« العلم » لكل شيء . في الماضي كانت معاهد العلم
تدرس العلوم الإنسانية لكنهم يطلبون منها اليوم
تخريج فنيين ، وموظفين ، وجنود ، وطيارين .
ويعقب وليام جولدنج على هذا بقوله : لا يمكن
أن نطلق على هذا اسم « تربية » أو « تعليم » وإنما
هو مجرد « تدريب » .

وهو لا يهاجم العلم ولكنه حزين لأن هناك من
يقنع رجل الشارع بأن العلم أهم شيء في العلم .
من أجل هذا يقول : نريد أن نكون أكثر جراءة
ونقول أن العلم ليس أهم شيء ، وأن الفلسفة أهم ،
وكلمة التاريخ ، والتفوق الجاهل . العلم يفقد
التمكك فيما حولنا . لكننا بحاجة أيضاً إلى القدرة
على الحكم على الأشياء ، وتقييمها قيمياً غير علمي .
نريد أن نقرر أن هذا سليم وهذا خطأ ، وهذا قبيح
وهذا جميل ، وهذا عادل وهذا غير عادل . نلزم
الأشياء لا يستطيع العلم أن يحددها بمقاييسه ونحوه .
وإنما يحددها أساليب الفلسفة والفنون . ومن طول
تشبثنا بالعلم هودنا أطفالنا على الوصف البارد في
المعامل . من أجل هذا يجلبون لغة الأدب غريبة ،
لغة تقتضي منهم أن يتعلموها من جديد !

رغم هذه النخمة القائمة يعلق وليام جولدنج
أمله على « الأفراد » وشأنه شأن زميله السابق :
لقد كان حديثه القائم بدور حول « الجميع » ،
لكن العلم يذخر دائماً أفراداً يظهرون فجأة . . .
بلا مقدمات « حساسية » ! يظهر بيتوفن ،
والقدیس أوغسطين ، وشكسبير ، وموزار ،
ليغضوا الغبار ، ويحركوا العالم الحامل البليد .
محمد عبد الله الشفقي

لا تموت . في ولاية إلينوى التي تحيا حياتها الجامدة .
دخل صول ييلو المكتبة العامة فأسمده أن يكتشف
أن هناك من يقرأ أفلاطون ، وپروست ،
وروبرت فروست ، وهو يعلم بأن من يقرءون
هذه الأشياء الجادة اليوم يتلقونها بدرجة أقل من
سابقهم . بسبب الإنتاج التلفزيوني ... الخ ...
ومع ذلك تظل الروائع الجادة تحركنا ، وتظل
تؤكد أننا لا نزال نجز أمام روائع النظم الإنسانية .
وإذا كان المجتمع الموحد ، الحديث ، لا يعترف
بهذه الصفات الإنسانية الخالدة بطريقة علنية منظمة
إلا أنها تظل موجودة ، تعيش مع البعض في
الخفاء . يقول صول ييلو : ما زالت هناك تلك
البائسة - التي تعيش في إحدى الولايات وتفترض
من المكتبة العامة رواية « أنا كارنينا » لتقرأها .
ويضيف : هذا المجتمع ، بمتجاته العملاقة ،
يتحكم فينا ويشكلنا ، لكنه لا يستطيع أن يلغى
طبيعتنا الإنسانية تماماً .

ويرى صول ييلو أن أساليب تشكيل الذهن ،
وغسيل المخ ، والتشكيل الاجتماعي لا تعلم أن
تكون أشكالاً جديدة لظواهر قديمة فهمها الكتاب
منذ أمد بعيد . وإزاء هذه الأمراض نجد الدعوة
المستمرة إلى الحرية . ولقد عبر دستوفسكي عن
هذه الدعوة بطريقة مؤثرة حين قال : إن طبيعتنا هي
أن نكون أحراراً ، سواء أحيينا ذلك أم لم نحب .
وقال تولستوى إن الطبيعة البشرية تطمح أبداً إلى
الحقيقة ، وأن هذا لا يجعلها تسكن إلى الزيف أو
البعد عن الواقع .

ما هي التراجعات الملقاة على عاتق الكاتب في
هالنا هذا المعاصر ؟ هالنا بشع ، غير أن الكاتب
يمرض - بفته - من هذه البشاعة ، وذلك بالتصير
- فنياً - من هذه البشاعة : ثم يقول صول
ييلو : أنا أؤمن مع فلوبر بأن على الكاتب أن
يستعين بالخيال والأسلوب كي يزود البشرية
بالصفات الإنسانية التي أضاعها العلم الخارجي .
ثم يحتم كلامه بتكرار إيمانه بالطبيعة البشرية :
سبطل للأدب الرفيع صوته الذي يسمع . ولن نحل



أحمد أمين .. أديب الفكرة

سعيد زاسيد

باحث متأن، ومتابع متفص، يبحث عن
المفان التاريخية والأدبية بين الشوك والخصى . يقرأ
النص ، فلا يقف عند ظواهر المعانى أو التحليل
اللغوى للكلام ، بل يسر غوره ويتعمق معانيه ،
فيلرك المرمى ويستنبط الفكرة المقصودة . وقف
مواجهه على كشف الحقيقة ، وأخلص لها ،
ووقف دونها .

وأديب صادق متواضع ، صور أدبه فى صدق ،
وصارح قراءه بلخيلة نفسه وخلجات فؤاده ،

● أصدق كاتب هو من تمزج أفكاره
بأسلوبه ، وغير أسلوب هو ما يؤدى أكثر
ما يمكن من عواطف وأفكار ، فى أقل ما يمكن من
عسر وخوض والتواء ، وما يروعك بجمال معانيه
أكثر مما يشغك بزينة لفظه .

● أحمد أمين هو أول من اقترح تدريس
النقد الأدبى فى الجامعة وقام بتدريسه فعلا ،
مطبقاً قواعد علم النقد وأصوله كما قرأها عند
الفريين على كتب الأدب العربى .

● أسلوب أحمد أمين يمكن أن نسميه
بالأسلوب العلمى الذى يعالج الموضوع فيحاول
الوصول إلى الأعماق ولا يقف عند الظواهر ،
ويسير مباشرة إلى اللب ولا يكتفى بالقشور .

وكتب عن غيره من العلماء والمصلحين ، ولما أراد أن يكتب عن حياته هو اعتراه الخجل وكاد يحجم عن طرق الموضوع ، لولا أنه أراد أن يعطى قارئه شيئاً من النفع - كعادته في كل ما كتب - فسجل له بعض التجارب ، وأعطاه قدراً من واقع حياة المجتمع الذي عاش فيه وكيف تطور ، خلال تصويره لحياته في تواضع بعيد كل البعد عن التبعج والغرور .

وعالم متعدد الجوانب في مؤلفاته وملكاته ، وعت نفسه الكبيرة آثار القلماء والمحدثين ، واطلع على نتائجهم في شغف ونهم وهمه لا تعرف الكلل حتى كل بصره ، وأخرج ذخراً من المؤلفات الباقية على الدهر ، يضاف إلى ثروات الإنسانية الفكرية ، مدعماً بذلك البناء الثقافي للأمة العربية .

ومفكر أصيل عصب : تبدو أصوله فيها قدم من مؤلفات لم يسبقه فيها غيره من حيث المنهج أو العرض موفراً على الباحث الحديث جهد البحث في الكتب القديمة ، وتبدو خصوصيته في اختلاف المواضيع التي طرّفها وأنتج فيها من فلسفة وأخلاق وعلم كلام واجتماع وأدب .

هذا هو أحمد أمين ، الذي كان وسيظل علماً خلاقاً في ميدان الفكر العربي ، ورائداً من رواد العلم ، ومناصرة تضى للباحثين وتهديم إل معالم الطريق .

أولاً - حياته

ولد أحمد أمين في حي المنشية بقسم الخليفة بالقاهرة عام ١٨٨٦ في إحدى الحارات الطويلة التي يغلب فيها الظلام على النور ، ولما بلغ الخامسة من عمره ألحقه أبوه بكتاب « بنبا قادن » ، فهاله منظر « الفلقة » المعلقة في مسمار كبير بجوار « سيدنا » والعصا الغليظة التي تربض بجوار « دكته » وعود البحر يد الطويل الذي يستطيع أن يضرب به أقصى

ولد في « الكتاب » دون أن يبارج مكانه ، وسيطرت على نفسه الرهبة والفرع ، وتصور بخياله الصغير أن « الكتاب » هو ملجأ لإراحة الآباء من شقاوة الأبناء قبل أن يكون مكاناً للتربية والتعليم ، فكم سمع آباء يصحبون صغارهم صباحاً إلى « سيدنا » قائلين « نفص القروة » فيقوم الشيخ بضرب الطفل . كره الصغير « الكتاب » ، وكان أكره ما عليه صباح السبت الذي يبدأ به أسبوعاً جديداً فيه ، وأحب شيء إلى نفسه ظهر الخميس الذي ينتم به الأسبوع ، وكان الخوف يسيطر على تصرفاته ، فيأتي بحركات لا إرادية نتيجة له . وقد قلب أحمد أمين في أربعة كتاتيب إلى جانب « كتاب » البيت الذي كان والده يشرف عليه في جفاء يصطحب بشي من القسوة ، حتى حفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب . ثم التحق بمدرسة أم عباس الابتدائية في القسم الخاص بتحفيز الذكر الحكيم ، واستمع في الوقت نفسه إلى دروس اللغة الفرنسية والحساب والجغرافيا والتاريخ التي كانت تلقى في المدرسة . هذا إلى جانب دراسته لبعض المتون الأزهرية ، وبخاصة متن الألفية لابن مالك في النحو على يد أبيه بعد صلاة الفجر حتى يحين وقت الخروج إلى المدرسة .

وبصور أحمد أمين في كتابه « حياتي » مدى حيرة والده في توجيهه الوجهة التي يرضاهها وتضمن له مستقبلاً حسناً ، في فرضه على صغيره برنامجاً مرهقاً . فقد كان يوقظه في الفجر للصلاة ولقراءة جزء من القرآن الكريم وحفظ جزء من المتون الأزهرية . فإذا طلعت الشمس أفطر الصغير ولبس ملايحه وذهب إلى المدرسة . فإذا جاءت فسحة الظهر تغلى في المدرسة على عجل وذهب إلى كتاب قريب ليسمع له فقيه جزءاً من القرآن ثم يعود إلى المدرسة مع سماع جرسها الذي يعلن بدء حصص

بعد الظهر . فاذا انتهت الدروس خرج من المدرسة ليخلع ملابسه ويلبس جلباباً وينذهب إلى المسجد الذي يعمل فيه أبوه إماماً . ليستمع إلى حرسه فيما بين المغرب والعشاء ، ثم يصلي العشاء ويعود مع أبيه إلى البيت . وفي الطريق يحفظه أبوه بعض أبيات من الشعر ، ثم يسأله في الإعراب ويصحح له خطأه . فاذا كان عليه واجب من المدرسة يتممه على عجل قبل أن يذهب إلى أبيه في المسجد . فكان الصغير لا يستريح إلا عصر الخميس ويوم الجمعة ، هذا إذا لم يلاحقه واجب مدرسة أو قراءة مع أبيه .

ويظهر من هذا أن الوالد كان حائراً في توجيه ابنه ، هل يوجهه إلى الدراسة الدينية فيعده للأزهر ، أم إلى الدراسة المدنية فيلحقه بالتعليم الابتدائي والثانوي ؟ ولما لم يهتد إلى حل مرض بعد أن أكثر من استشارة أصدقائه « أمك المصا من وسطها » وأعد ابنه للدراستين . ثم استخار الله وأخرجه من المدرسة إلى الأزهر .

التحق أحمد أمين بالأزهر وهو في حوالي الرابعة عشرة من عمره ، تاركاً المدرسة ، ولبس « القباء والجببة والعمامة والمركوب بدلاً من « البدلة والطربوش والجزمة » ، وأحس بقيد العمامة تدعوه إلى الوقار ، وهو ما زال في سن المرح ، واحتمل على مضض . وكان يدرس الفقه الحنفي صباحاً ، ويجود القرآن ضحى ، ومحضر درساً في النحو ظهراً ، ويتعلم الجغرافيا والحساب عصرأ . ويقطع مسيرة نصف ساعة من منزله إلى الأزهر صباحاً ، ومثلها بعد الظهر . وقد استمع إلى درسين من دروس

الأستاذ الإمام محمد عبده ، وهي الدروس التي كانت تبدأ بعد صلاة المغرب وتستمر إلى أذان العشاء . وهو يقول ملقاً على ذلك : « فسمعت صوتاً جميلاً » ، ورأيت منه منظرأً جميلاً ، وفهمت منه ما لم أفهم من شيوخ الأزهرين ، وندمت على ما فاتني من التلمذة عليه . واعتزمت أن أتابع دروسه ، ولكن كان هذان الفرسان هما آخر دروسه رحمه الله .

وقد كان أحمد أمين ضيقاً بالدراسة في الأزهر ، متبرماً بالمناهج الذي تدير عليه ، وبـ « لقلقتها وفهقتها » ، فلما أطلعه صديق له على إعلان في جريدة « المؤيد » بحاجة « الجمعية الخيرية الإسلامية » إلى مدرسين للغة العربية بمدارسها ، مغرباً بإياه بثلاثة جنيهات مرتباً شهرياً في حالة النجاح والتعيين تقدم بطلب واجتاز الامتحان وعين مدرساً في طنطا . ووافق أبوه ، بعد تردد ، على ذلك ، وسافر إلى مقر عمله ، وعمره إذ ذاك ستة عشر عاماً . ولكنه لم يلبث ، حتى استقال بعد شهر من تعيينه ورجع إلى الأزهر .

وظل في الأزهر سنتين ، كان يدرس خلالها على والده في أيام العطلات الرسمية ، واستفاد منه كثيراً في هذه الفترة . ولكنه بالرغم من عودته إلى الأزهر لم يكن مستريحاً إلى البقاء فيه ، فتقدم بطلب للالتحاق بدار العلوم فسقط في الكشف الطبي لقصره نظره الذي ورثه عن المرحومة والدته . وقرأ إعلاناً من وزارة المعارف بطلب مدرسين للغة العربية نظير أربعة جنيهات راتباً شهرياً ، فتقدم للامتحان ونجح وعين في مدرسة راتب باشا بالإسكندرية . وهناك على شاطئ البحر حيث الهدوء ،

قرأ بعض كتب الإمام الغزالي فشر بهزعة صوفية ، وحفظ كثيراً من كتاب نهج البلاغة إعجاباً بقوة أسلوبه ، وقرأ كتاب مشاهير الإسلام لرفيق العظم ، فتعجب لا يطاق للإسلام . ولعل هذا وذلك هو ما دعاه بعد ذلك إلى البحث في حضارة العرب المسلمين ، فأخرج للناس أروع ما كتب في أيامنا هذه من أبحاث علمية متزنة تدير وفق نهج علمي دقيق . مصورة لم فجر الإسلام وضحاها وظهرو .

ولم يمكث أحمد أمين في الإسكندرية أكثر من سنتين ، ورجع إلى القاهرة مرة أخرى مدرساً في مدرسة والده عباس باشا الأول في أكتوبر سنة ١٩٠٦ ، وظل فيها سنة واحدة التحق بعدها بمدرسة القضاء الشرعي التي أنشئت سنة ١٩٠٧ ، فدرس فيها الثقافة

الدينية والثقافة القوية والثقافة القانونية المصرية ؛

كل هذا إلى جانب العلوم الحديثة من جغرافيا وتاريخ وطبيعة وكيمياء وحساب وجبر وهندسة . وتتلخص

على عاطف بركات في علم الأخلاق ، والشيخ محمد الخضرى في التاريخ الإسلامى ، والشيخ محمد المهدي في أدب اللغة العربية ، والشيخ محمد زيد في الفقه ، وأحمد فهمى العمروسى في الطبيعة . وقد كان أحمد أمين خلال دراسته في مدرسة القضاء الشرعى محضراً - بلا انتظام - بعض المحاضرات في الجامعة المصرية الأهلية ، فقد أنشئت في نفس السنة التى أنشئت فيها مدرسة القضاء ؛ فاستمع إلى الأستاذ سانتلانا في الفلسفة الإسلامية ، وإلى الأستاذ جويدى في الجغرافيا العربية ، وإلى الأستاذ نلينو في تاريخ الفلك عند العرب .

ولقد كانت نوعة الإصلاح وحرية الفكرة

والصراحة متأصلة في نفس أحمد أمين منذ الصغر .

وقد قمرض بسببها لحادث كاد يؤدى به إلى الفصل من مدرسة القضاء الشرعى وهو ما زال طالباً بالسنة

الثالثة . فقد احتفلت المدرسة بعيد رأس

السنة الهجرية ، وألقى الطالب أحمد أمين

محاضرة عن « أسباب ضعف المسلمين » ، مرجعاً

ذلك إلى شيئين أساسيين : « الأول فساد نظام الحكم في

البلاد الإسلامية وما جره ذلك من ظلم للرعية

وعسف بحريتها واستغلال الحكام لها وتسخيرهم

قواها لملاذم الشخصية ، والثاني رجال الدين

فقد شابهوا الحكومات الظلمة وأيدوها ، وتأمروا

معهما ، وبشوا في نفوس الشعب الرضا بالقضاء

والقتل والاعتماد على نعم الآخرة إذا حرموا نعم

الدنيا . وصفق الحاضرون طويلاً . ولولا أن

أسر عاطف بركات إلى الشيخ الخضرى بأن يعلق

على المحاضرة وينخف من وقعها على الحاضرين

قائلاً إن المحاضر لم يقصد الحكومة الحاضرة ولا رجال

الدين اليوم ، ولولا أن الجرائد لم تستغل هذا

الموقف ، لفصل أحمد أمين من المدرسة .

ولما تخرج أحمد أمين في مدرسة القضاء ، عين

معيداً بها في علم الأخلاق ، فعمل تحت إشراف أبيه

الروسى عاطف بركات . وقد تأثر التلميذ

بأستاذه أيما تأثر ، فاستفاد منه سعة الأفق والجدل

وتحكيم ميزان العقل والصبر في البحث ، ويقول

أحمد أمين : « كما قبست قبسة من خلقه ،

فقد كان صريحاً صراحة قد نخرج ، صادقاً في قوله

ولو آلم ، مشتداً في العدل ولو على نفسه ، ملتزماً

النظام ولو ضايق نفسه وضايق من حوله . وهذه

صفات ظهرت كلها في أحمد أمين ، وظهرت

جلية في سلوكه الاجتماعى وفي مجال بحوثه العلمية .

ظل أحمد أمين يدرس الأخلاق في مدرسة

القضاء سنتين ، اتصل خلالها بأستاذه أحمد أمين بك

وقرأ معه بعض الكتب في أصول الفقه وأصول

القوانين في التشريع المدنى مقارنين بين هذا وذاك .

واشتاق إلى تعلم لغة أجنبية ، ففضل الفرنسية على

الإنجليزية اعتماداً على أنه تعلم مبادثها في صغره ،

ولكن خاب أمله في مدرستها الذى كان لا يهتم بدرس

ولا يحتفظ بموعده ، فانصرف عن التعلم . واتصل

« بحزب الأمل » ، فوحزب « الإصلاح على المبادئ

الاستورية » وعلى الأصح اتصل بجريدته المسماة

بـ « الجريدة » ورئيس تحريرها أحمد لطفى السيد ،

فاستفاد من ذلك شيئاً من الثقافة السياسية والاجتماعية .

ولما كانت وظيفة أحمد أمين في مدرسة القضاء

الشرعى (ظهورات) لعدم نجاحه في الكشف الطبى

فقد ظل قلقاً مشغول البال . وأراد له عاطف

بركات أن يعين قاضياً شرعياً ، وهى وظيفة يعين

شاغلها بمرسوم فلا يحتاج إلى كشف طبى ، ثم

ينقل بعد ذلك (مثبناً) إلى مدرسة القضاء . وعين

قاضياً في الواحات الخارجة لمدة ثلاثة أشهر .

وقد انتهز أحمد أمين فرصة الهدوء في الواحات

فقرأ كتاب تاريخ الفلك عند العرب للأستاذ نلينو
 يانغان، وعرف منه كيف يصير العلماء على البحث ،
 واستفاد منه على حد قوله منهج البحث . وقرأ أيضاً
 كتاب أصول الفقه للشيخ الحضري ومجل رأيه فيه
 في آخر كل فصل من فصوله ، بعد أن عرف حرية
 النقد وإعمال العقل فيما يقرأ من أستاذه عاطف
 بركات . وقرأ كذلك ديوان الحماسة وشرحه .
 ولعل قراءته له هي التي جعلته ينشره فيما بعد مع
 الأستاذ عبد السلام هارون ، وبفضل شرح المرزوقي
 على شرح التبريزي . كما يقول في مقدمة الكتاب .
 عاد أحمد أمين بعد ثلاثة أشهر إلى مدرسة
 القضاء ، ودرس الأخلاق كعلم أساسي ، وأكمل
 جدولته بالفقه تارة أو بالتاريخ تارة أخرى أو
 بالمنطق تارة ثالثة . وتعلم اللغة الإنجليزية في هذه
 الفترة من حياته . وغالط بعض المتفوقين من
 خريجي مدرسة المعلمين العليا ، الذين منعهم الحرب
 من السفر إلى إنجلترا ، فكانوا يلتقون في مقهى ،
 ويخرجون في رحلات ، بل زادوا على ذلك
 واشتركوا في ناد رياضي ، فاستفاد من ذلك كثيراً .
 وانضم إلى هذه الجماعة ثلاثة من نوابغ خريجي مدرسة
 الحقوق « فذهب في الجماعة روح التفكير القوي » .
 فاتفق على تأليف لجان للدراسة حال مصر من
 النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية . ولكن
 عصفت الرياح باللجان كلها ، وبقيت - محمد
 الله - لجنة التأليف والترجمة والنشر . وهي اللجنة
 التي كانت وما زالت ذات الأثر الفعال في نشر
 الثقافة الجادة العميقة . وقد تولى أحمد أمين رئاستها
 من أول إنشائها حتى اختاره الله إلى جواره .
 وقد كان أحمد أمين - بعد تعلمه اللغة
 الإنجليزية - يحضر دروسه في الأخلاق والمنطق
 بالرجوع إلى مصادر إنجليزية . وشجعه ذلك بأن
 ترجم كتاب « مبادئ الفلسفة » تأليف أ . س .

زابوبورت فكان أول نتاج له نشرته لجنة التأليف
 والترجمة والنشر سنة ١٩١٨ . وأعاد النظر في
 مذكراته في علم الأخلاق وزاد عليها ، ونشر ذلك
 كله في كتاب من تأليفه سماه « الأخلاق » ، فصدر
 بعد كتابه الأول بقليل . واتصل بالصحافة ، فساهم
 في إخراج جريدة السفور بنشر مقالة كل أسبوع .

وساهم أحمد أمين في الحركة الوطنية التي
 صاحبت نشوب الثورة سنة ١٩١٩ فقد اختير -
 وهو مدرس في مدرسة القضاء - للاشراف على
 الخطب السياسية عقب صلاة الجمعة من كل أسبوع ،
 وعلى كتابة المنشورات السياسية .

وكان الزعيم سعد زغلول يرسل إليه الشفرة من
 باريس ليقيم بتوصيلها إلى بعض أعضاء الوفد
 المصري في مصر ، فقد كانت الشبهة لا نجوم حوله .
 ولكنه بالرغم من حبه لسعد زغلول وثقة سعد زغلول
 فيه ، فإنه لم يفقد حرية الرأي بالنسبة له ومقارعتة
 الحجة بالحجة وعدم الاقتناع إلا بما يرضى عنه
 ضميره وبقبله عقله .

وقد أصابت تيارات السياسة أحمد أمين ،
 لما أحال مجلس وزراء محمد توفيق نسيم ناظر مدرسة
 القضاء عاطف بركات إلى المعاش ، وما شعر به
 أحمد أمين من حزن على أبيه الروحي وصل إلى حد
 المحامرة بالعداء للناظر الجديد ، فكان من نتيجة
 ذلك نقله قاضياً شرعياً بمحكمة قويسنا الشرعية ،
 وكان هذا آخر عهده بالتدريس في مدرسة القضاء .

وقد حزن أحمد أمين على تركه التدريس ،
 ولكنه ظل يساهم في السياسة مساهمة الماقل لا المتدفع ،
 ويزن الأمور بميزان العقل فيزيد بعد اقتناع ويرفض
 بعد اقتناع ، فكما يقول : هو كان يؤيد سعدا
 وينقده ، ويؤيد عدلى وينقده ، وذلك هو المزاج
 العلمي الذي يجرد الرأي من قائله وينظر إلى القول
 بصرف النظر عن مصدره . ولعل هذا هو ما جعله
 لا يظهر في ميدان السياسة ظهوراً تحسر به الجماهير .

وظل أحمد أمين قاضياً أربع سنوات ، سنة في قويسنا ، وأخرى في طوخ ، وسنتين في محكمة الأزبكية بالقاهرة . حكم بالطاعة وهو لا يستسيغها ولا يتصور أن تؤخذ الزوجة إلى بيت زوجها بقوة البوليس ، ذلك أنه كان - كما يقول - يصدر الأحكام بالتقاليد لا بالضمير ، وبما في القوانين لا بالقلب . ولكنه كان كثيراً ما ينحى المحامين عن الكلام ويختل بالمختاصمين في جلسة سرية ليستمع إلى كلامهم مجرداً عن أى تزويق ، ثم يحكم بينهم بما يرضى ضميره .

وأياً ما كان الأمر فقد استفاد أحمد أمين من القضاء ، استفاد عدم التسرع في إصدار الأحكام ، وعدم تكوين الرأي إلا لأسباب مقولة ، وتحليل الجميع للوصول إلى حكم عادل . وقد كان لهذا أثر كبير في حياته الجامعية بعد ذلك .

وقد عين أحمد أمين مدرساً بكلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٦ ، فوضع في المكان العلمي الذي هو خليف به ، وفرغ للحياة العلمية الخالصة . وقد مثل كليته في مجلس الجامعة بعد أن صار أستاذاً فكانت له فيه مواقف مشهودة . وقد أتبعته له فرصة للسفر سنة ١٩٢٨ في بعثة قصيرة باستانبول مع زميله عبد الحميد العبادي للبحث في مكتباتها عن كتب جغرافية قديمة وخاصة كتاب بطليموس في الجغرافيا . وسافر إلى الشام على رأس رحلة الجامعة إليها في ديسمبر سنة ١٩٣٠ . وسافر في رحلة إلى بيت المقدس وألقى هناك محاضرتين في « ما الذي يعوق المسلمين اليوم من المشاركة في بناء المدينة الحديثة » وألقى محاضرة في جمعية المقاصد الإسلامية فسر فيها الآية الكريمة « إن الله يأمُر بالعدل والإحسان » . وسافر سنة ١٩٣١ على رأس بعثة الجامعة إلى العراق ، وهناك لمس غضب أهل الشيعة منه على ما جاء في كتابه « فجر الإسلام » عن الشيعة . وقد حج إلى

بيت الله الكريم مع بعثة الجامعة المصرية سنة ١٩٣٧ . وأختير عضواً في وفد مصر إلى مؤتمر المبتشرين في لندن هولندا سنة ١٩٣٢ وألقى هناك محاضرة بالإنجليزية عن « نشأة المعتزلة » ، وقد سافر قبل موعد المؤتمر بشهرين وزار فرنسا وإنجلترا . وأتيح له تمثيل مصر مرة أخرى في مؤتمر المبتشرين الذي عقد في بروكسل سنة ١٩٣٨ ، فزار وهو في طريقه سويسرة ، وقد ألقى في هذا المؤتمر محاضرة بعنوان « أبو حيان التوحيدى وكتابه الإمتاع والمؤانسة » . وكان عضواً في وفد مصر إلى لندن سنة ١٩٤٦ لبحث مشكلة فلسطين .

واختير أحمد أمين عميداً لكلية الآداب سنة ١٩٣٩ ، ولكنه استقال من المهادة بعد سنتين لنقل بعض مدرسي الكلية إلى جامعة الاسكندرية بدوراً أخذ رأيهم ، فقد هذا اعتداء من وزير المعارف على استقلال الجامعة . ولقد ساء أحمد أمين ما شعر به بعد تركه المهادة من إنكار الجميل وانفضاض أكثر الناس من حوله ، ولكن شغفا ساءه أن يرى بعض تلاميذه على المنوال .

واختير كذلك عضواً مراسلاً في المجمع العلمي بدمشق وفي المجمع العلمي بالعراق ، وعضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٠ ، ففتح له - كما يقول - آفاقاً في الوقوف على مشاكلنا اللغوية والأدبية ومكنه من الاطلاع على كثير من آراء الباحثين والمفكرين .

وانتدب وهو أستاذ بكلية الآداب مديراً لإدارة الثقافة العامة بوزارة المعارف سنة ١٩٤٥ فكان من آثاره فيها إنشاء « الجامعة الشعبية » ، ووضع نواة ترجمة أمهات الكتب الغربية إلى اللغة العربية . وبعد أن أحيل إلى المعاش سنة ١٩٤٦ عين مديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، فعمل على إنشاء معهد المخطوطات .

وقد شارك أحمد أمين في إخراج مجلة الرسالة سنة ١٩٣٣ ، فكان يكتب فيها مقالا أسبوعياً ، وكان أدبه يتطلب عليه الصبغة الاجتماعية والنزعة الإصلاحية ، فهو أقرب أنواع الأدب إلى نفسه وأصدقها في التعبير عنه . وظل يكتب في « الرسالة » حتى أخرجت لجنة التأليف والترجمة والنشر مجلة الثقافة سنة ١٩٣٩ وعهدت إليه أن يكون مديرها فتقل نشاطه إليها في مقاله الأسبوعي . ثم طلب إليه أن يكتب في مجلات أخرى مثل الهلال والمصور ، وأن يذيع في محطة الإذاعة ، فلبى ما طلب منه .

وفي سنة ١٩٤٨ رأى أصدقاء وتلاميذ أحمد أمين أن يتوجوا جهوده العلمية ويعبروا عما تكنه نفوسهم نحوه من حب وتقدير ، فقرّر مجلس كلية الآداب ثم مجلس الجامعة منحه الدكتوراه الفخرية . ونال في هذه السنة أيضاً جائزة الدولة للآداب عن كتابه « ظهر الإسلام » ، وعين في السنة التالية أستاذاً غير متفرغ في كلية الآداب . وقد توفي أحمد أمين سنة ١٩٥٤ فانطوت بوفاته حياة حافلة بالمآثر العلمية ، وهذا عقل ظل مشعاً منيراً بالرغم من ضعف الجسم الذي يسكنه .

ثانياً - مؤلفاته

لقد ترك أحمد أمين آثاراً باقية على الزمن ، ستضم إلى آثار الخالدين من العلماء والباحثين . مؤلفات جادة خصبة منتجة ، ذات أثر فعال في ميادين الثقافة من فلسفة وأدب واجتماع . ألف أحمد أمين وحقق ، فكان في هذا وذاك الأستاذ الرائد والمعلم النافع والباحث المجيد . وإن عرضاً سريعاً للكتب التي أخرجها لتوقف القارئ على مقدار ما بذل من جهد وما تحمل من نصب .

١ - الكتب المؤلفة والمترجمة :

١ - فيض الخاطر : يقع في تسعة

أجزاء كبيرة ، وهو عبارة عن المقالات التي نشرها في المجلات ، حرص على جمعها لأنها - كما يقول - قطعة من نفسه ، فحرصه عليها هو حرصه على الحياة نفسها . ويصفها أحمد أمين بأن بعضها وليد مطالعات هائلة ، وبعضها نتيجة عاطفة ماثجة ، وكلها تعبيرات صادقة . فأصدق كاتب هو من تمزج أفكاره بأسلوبه . وغير أسلوب - عنده - هو ما يؤدي أكثر ما يمكن من مواطن وأفكار في أقل ما يمكن من عبر ونحوض والتواء ، وما يروك بهال معانيه أكثر مما يشكك بزيئة لفظه .

٢ - قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية :

كتاب ضخم يضم مجموعة كبيرة من التعابير المصرية الشعبية التي تعطينا فكرة عن عاداتنا وتقاليدنا ، وهو على مجموعة من الرسوم والصور المعبرة . اعتمد المؤلف في كتابته على الذاكرة أولاً ، وعلى مطالعة كتب شعبية كثيرة . وقد ساعده على ذلك أنه تربى في حارة بلدية تكثر فيها العادات والتقاليد . ولا يدعي أحمد أمين أن كتابه هذا يشمل كل التعابير الشعبية ، بل إنه جمع نماذج منها فقط ، مؤملاً أن يكملها غيره من العلماء . والكتاب مرتب وفق حروف المعجم .

٣ - قصة الأدب في العالم : صنفه

أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود في أربعة أجزاء كبيرة . ويعرض الأدب في عصوره المختلفة قدمه ووسطه وحديثه شرقاً وغرباً . ويعطي نماذج من كل أدب . ولقد ملأ هذا الكتاب فراغاً في المكتبة العربية . لقد أضرب المترجمون في عصر النهضة العربية أيام الدولة العباسية عن ترجمة الأدب مكثفين بترجمة سواه من العلوم والمعارف ، فظل الأدب العربي يسير في مجرى الأدب الجاهلي . وهذا ما دعا المصنفان إلى أن يقدموا هذا السفر غشاة أن تقع نهضتنا الحديثة فيما وقعت فيه النهضة القديمة .

٤ - النقد الأدبي : كتاب في جزأين ،

يتكلم الأول في أصول النقد ومبادئه ، والثاني في

تاريخه عند الإفرنج والعرب : وأحمد أمين هو أول من اقترح تدريس النقد الأدبي في الجامعة وقام بتدريسه عملاً ، مطبقاً قواعد وأصول علم النقد كما قرأها عند الغربيين على الكتب العربية . وكتسابه في النقد الأدبي ثمرة هذه المحاولات العلمية .

٥ - زعماء الإصلاح في العصر الحديث : كتاب كبير ، تناول فيه المؤلف سيرة عشرة رجال من المصلحين في العصر الحديث هم : محمد بن عبد الوهاب ، ملحد باشا (أو الحافظ أحمد شفيق) ، السيد جمال الدين الأفغاني ، السيد أحمد خان ، السيد أمير علي ، خير الدين باشا التونسي ، علي باشا مبارك ، عبد الله النديم ، السيد عبد الرحمن الكواكبي ، الشيخ محمد عبده . فمن هؤلاء من نادى بالمساواة ، ومنهم من نادى بإصلاح العقيدة ، ومنهم من طالب بتأسيس مجلس شورى ، فلاقوا العناء ، وشرد بعضهم ، وقتل البعض الآخر ، ورمى بالحيانة العظمى البعض الثالث : وقد أنصفهم أحمد أمين وأحيأ ذكراهم ، ليقدم إلى شباب الجيل الحاضر بعض السير العطرة . وختم المؤلف كتابه بفصل حلل فيه الصفات الخاصة للمصلح وما يلزم دعوته من إرغاسات كي تنجح الدعوة ، ودعا إلى التفكير في مشاكل الوطن ورسم طرق الإصلاح .

٦ - الصلح والفتوة في الإسلام : كتاب صغير ، صدر ضمن مجموعة «اقرأ» . وهو بحث عن الفتوة وتبع لمعانها في العصور المختلفة من العصر الجاهلي إلى اليوم ، والعلاقة بينها وبين الصلح . وقد بين المؤلف أن كلا من الفتوة والصلح يؤدي معنى إنسانياً ، وإن كانت الأولى تدل على أولاد اللوات ، والثانية على أولاد الفقراء .

٧ - المهدي والمهدية : كتاب صغير ، صدر ضمن مجموعة «اقرأ» . وهو بحث في فكرة المهدية وتبع لتاريخها ، من أول نشأتها في القرن الأول في الإسلام وإطلاقها على علي بن أبي طالب حتى اليوم .

٨ - حياتي : كتاب يقع في حوالي ٣٥٠ صفحة من القطع الصغير . أرخ فيه أحمد أمين حياته ، وسجل فيه بعض اللحظات الخاصة بحياته المجتمع الذي عاش فيه ، وذكر طرفاً عن بعض العادات الاجتماعية وكيف تطورت ، وفي هذا الكتاب يبدو صدق أحمد أمين وتواضع وإيمانه بالله . الصدق في أنه لم يذكر إلا الحق ، وإن لم يذكر كل الحق . والتواضع في أنه تردد كثيراً في نشر قصة حياته ، وكان عزاءه في ذلك أن عصر الأستقراطية قد انقضى وحلت محلها الديمقراطية وتغلغلت حتى في الأدب والفن . والإيمان في أنه كان يعرف من هو أكثر منه ذكاء وأتم خلقاً وأقوى عزمة ، ولكنه صادق حفاً وفيراً فتجرب وجزء عليهم ، فـ «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» .

٩ - مبادئ الفلسفة : تأليف أ . س . رابوبورت ، وترجمه أحمد أمين . وهو كتاب يعطى القارئ صورة مصغرة للأراء الفلسفية في القديم والحديث ، ويحدد معنى الفلسفة وموضوعها وهو كتاب متوسط الحجم ، وبآخره ثبت بالمصطلحات التي وردت فيه وترجمتها بالعربية .

١٠ - الأخلاق : كتاب متوسط الحجم ، مقسم إلى ثلاثة أقسام ، يبحث القسم الأول منه بعض الموضوعات النفسية كالعادة والإرادة ، ويبحث الثاني في نظريات علم الأخلاق وتاريخه ، أما الثالث فيبحث في المسائل العملية التي تعرض للإنسان في حياته ، وهو الغرض من تأليف الكتاب ، فقد وضع للطلبة ليكون مرشداً لهم في حياتهم الأخلاقية .

١١ - قصة الفلسفة اليونانية : كتاب يقع في حوالي ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط ، صنفه أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود . وهو خلاصة لقراءة كتب متعددة في الفلسفة ، وصياغتها صياغة أقرب إلى ذهن القارئ

العربي ، ونحير ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه ، ويعرض الكتاب للفلسفة من أول نشأتها عند اليونان حتى عصر الأفلاطونية الحديثة . عدا تمهيد طويل للمصنفين يبين نشأة الفلسفة والفرق بينها وبين العلم ، ويوضح معنى الفلسفة وأين بدأت .

١٢ - قصة الفلسفة الحديثة : كتاب في جزأين يقع في حوالي ٦٥٠ صفحة من القطع المتوسط ، صنفه أحمد أمين بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود . وهو يعطى فكرة عن فلسفة القرون الوسطى في عصر آباء الكنيسة ، والعصر المدرسي ، والعصر المدرسي الأفلاطوني ، والعصر المدرسي الأرسططاليسي . ثم يتكلم عن نهضة الفلسفة ، ثم يقدم عرضاً للفلسفة الحديثة من أول المذهب الواقعي في إنجلترا وفرنسيين يكون حتى وليم جيمس وفلسفة البراجماتزم .

١٣ - إل ولي : كتاب متوسط الحجم نشر أولاً في اثنتي عشرة مقالة شهرية في مجلة الهلال خلال سنة ١٩٥٠ . وجه فيها أحمد أمين نصائحه ونتائج تجاربه إلى ولده . والكتاب وإن كان قد أخذ طابع العموم إلا أن المؤلف كان يستحضر في ذهنه ولده الذي كان وقتئذ يطلب العلم في إنجلترا .

١٤ - الشرق والغرب : كتاب متوسط الحجم نشر بعد وفاة أحمد أمين بعام واحد . نشأت فكرته في ذهن المؤلف عندما حضر مؤتمر الدائرة المستديرة في لندن لبحث مشكلة فلسطين ، وتأمله في عادات الغربيين وحضارتهم وتقاليدهم ، وساءل نفسه ، هل الحضارة الأوربية نتيجة لروح الأوربيين أو أن روح الأوربيين هي نتائج الحضارة الأوربية ، وغير ذلك من الأسئلة التي تتعلق بعلمهم وعلاقاتهم العائلية . وهذا يدل على تأصل الروح الفلسفية عند أحمد أمين ، وقد أجاب عن الأسئلة التي لاحت لتفكيره مبيناً مدى اتصال تقدم الإنسانية بحضارة أوروبا ،

ومدى ارتباطها بخصائص الغربيين وروحهم ، وبخصائص الشرقيين وروحهم .

١٥ - فجر الإسلام : كتاب كبير ، يبحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر السورة الأموية . وقد طبع سبع مرات ، لأهميته البالغة ، ومكانته الممتازة بين الأبحاث العقلية في الفكر الإسلامي ، فهو يعد أول كتاب علمي أصدره مؤلف عربي يعطى القراء فكرة واضحة من الحضارة الإسلامية إبان ظهورها وفق منهج علمي قويم وترتيب منطقي سليم . وقد ذيله المؤلف بفهارس تحليلية تدل على الجهد المضني الذي بذل في إعدادها .

١٦ - نفس الإسلام كتاب ضخيم ، أو قل موسوعة علمية ضخمة ، يقع في ثلاثة أجزاء كبيرة . يبحث الجزء الأول في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الأول ، ويبحث الثاني في نشأة العلوم في العصر العباسي الأول ، أما الثالث فيبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعية ومرجئة وخوارج كما يبحث في تاريخهم السياسي وفي أدبهم . ومن نافذة القول أن نتحدث عن الجهد الشاق الذي بذله أحمد أمين في تأليف هذا الكتاب وعن الجلاء والوضوح اللذين يتميز بهما ، وهما من أعصى ميزات الفكر الفلسفي . وقد ذيل المؤلف كل جزء من أجزاء الكتاب بفهارس تحليلية دقيقة .

١٧ - ظهر الإسلام : موسوعة علمية ، تقع في أربعة أجزاء كبيرة تبحث في الحياة الاجتماعية والحركات العلمية والأدبية والفرق الدينية في العصر العباسي الثاني . فيبحث الجزء الأول في الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع ، ويبحث الثاني في تاريخ العلوم والآداب والفنون في القرن الرابع الهجري . ويبحث الثالث في الحياة العقلية في الأندلس من فتح العرب لها إلى خروجهم منها ، أي خلال ثمانية قرون ، ويتكلم في الحركات الدينية واللغوية والنحوية

والأدبية والفلسفية والتاريخية والفنية . أما الرابع فيبحث في المذاهب والعقائد وتطورها وفي الصراع بينها ، وفي المرحلة الأخيرة من تدوينها في متون ، ثم شرح هذه الملخصات ، مع نظرات في مستقبل المذاهب الإسلامية . وقد صدرت جميع أجزاء الكتاب في حياة المؤلف ، عدا الجزء الرابع فقد صدر بعد وفاته بعام مصدراً بكلمة للدكتور أحمد فؤاد الأهواني عن أحمد أمين . والأجزاء الثلاثة الأولى مذيلة بفهارس تحليلية دقيقة ، ولكن الرابع نخال من هذا الجهد ، وكما نود أن يقوم أحد تلاميذ أحمد أمين بهذا العمل .

١٨ - يوم الإسلام : كتاب كبير ، يتحدث فيه المؤلف عن أصول الإسلام ، وما حدث له من أحداث مفيدة أو ضارة ، وعن معاملة الإسلام لأبناء الديانات الأخرى ، ومعاملة هؤلاء لأبنائه أيام ضعفه ومحتته ، والفرص التي رى إليه أحد أمين من تأليف هذا الكتاب هو معرفة الإسلام في جوهره ، والرجوع إل التاريخ لبيان أسباب ضعف المسلمين ، كما نستطيع أن نعرف سبل الإصلاح . والكتاب مذيّل بجداول محتوية على أهم الأحداث التي حدثت للمسلمين وبخريطة جغرافية تبين دول الإسلام . والذي دفع أحمد أمين إلى إصدار هذا الكتاب هو خوفه من ألا تمكنه صحته أو يطول عمره من السير في إصدار سلسلته الثقافية التي بدأت بفجر الإسلام حتى أيامنا هذه - وقد تحقق للأسف ما نخشه ، وفقدناه ونحن أحوج إليه - فكتب « يوم الإسلام » مما ادخره في ذهنه على توالي الأيام ، بعد أن حرّمه الأطباء من القراءة ليلاً أو بذل الجهد في الترتيب والتبويب نهائياً .

ب - الكتب المحققة

١ - الإنتاج والمؤسسة لأبي حيان التوحيدي : حققه أحمد أمين بالاشتراك مع أحمد الزين وقد

صدره أحمد أمين بمقدمة عرف فيها بأبي حيان . والكتاب في ثلاثة أجزاء كبيرة . وقد حقق الجزء الأول على مخطوطة واحدة هي مخطوطة « طوب قبو سراي » ، وحقق الثاني والثالث عليها بالإضافة إلى مخطوطة « ميلانو » . وقد ذيل كل جزء بفهارس تحليلية . وقد أثبت المحققان النقد الذي لوحظ على الجزء الأول بعد نشره في نهاية الجزء الثاني ، وكذلك النقد الذي قيل بشأن الجزء الثاني في نهاية الجزء الثالث .

٢ - الهوامل والشواهد لأبي حيان التوحيدي : حققه أحمد أمين والسيد أحمد صقر وهو عبارة عن أسئلة للتوحيدي سماها (الهوامل) وأجوبة لمسكويه سماها (الشواهد) . وقد حقق الكتاب على نسخة واحدة هي نسخة مكتبة « أيا صوفيا » بالآستانة . والكتاب يقع في ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير ، وهو دليل بفهارس تحليلية تدل على جهد واضح . وصدره أحمد أمين بمقدمة طويلة .

٣ - العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري وقد حقق الكتاب على تسع نسخ ، منها نسختان مخطوطتان هي نسخة الآستانة وهي أقرب النسخ إلى الصحة ونسخة دار الكتب المصرية ، أما بقية النسخ فهي مطبوعة طبعاات عادية . وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة ذكر فيها أن العرب بدعوا بجميع الآداب المختلفة من عربية وهندية وفارسية ، ثم خطوا خطوة أخرى هي « الاختيار » أي اختيار خير ما يروى منه بعد أن تعسرت الإحاطة بجميع هذا التراث الضخم ، ثم اتجهوا أخيراً نحو الترتيب والتبويب ، ومن الكتب التي نهجت هذا المنهج « العقد الفريد » . وترجم أحمد أمين بعد ذلك لابن عبد ربه . والكتاب يقع في ستة أجزاء ضخمة تناولت الناحية الموضوعية وذيل كل جزء منها بفهارس

ما كتب . فهناك الكتاب الذي ألفه عن «هارون الرشيد» وكتاب «جريدة القصر وجريدة العصر» الذي قام بتحقيقه إلى جانب مشاركته بمجهود أساسي في إصدار كتب مدرسية مثل : المنتخب من الأدب العربي ، والمفصل في الأدب العربي ، والمطالعة التوجيهية ، وتاريخ الأدب العربي كل هذا عدا مراجعته لبعض الكتب اللغوية المحققة .

ثالثاً - أحمد أمين الأديب

جعل كل حياته للمعنى دون اللفظ ، وبالمضمون دون الشكل ، لم يتقروا لم يسجع ، وإنما آثر جلال المعنى وبساطة اللفظ معاً ، وفضل رنين الفكرة ولم يتم بحرس العبارة . كان الموضوع ديدنه والجلاد هدفه ، ولا بأس من أن يصل إليهما بلغة بسيطة كل البساطة ولكنها سليمة أيضاً كل السلامة .

لم يقصد إلا المعنى ، والوصول إليه من أقرب السبل ، دون أن يهتم بالزركشة . لم يشأ أن يتصنع ، وقد كان يستطيع ذلك إذا أراد ، فابتعد عن الصنعة التقليدية والزينة اللفظية ، خوفاً على الفكرة من الضياع بين طبقات ألفاظ جوفاء . فهو أديب فكرة يهتم بالجوهر . صحيح أنه - كما يقول - قد ظهرت قوته في قواعد اللغة دون الإنشاء ، وذلك عندما اشتغل مدرساً في المدارس الابتدائية قبل التحاقه بمدرسة القضاء الشرعي ، ولكنه استطاع أن يكتب خطاباً إلى الوزارة بتكليف من ناظر المدرسة ليخبرها بالنتيجة ، استعمل فيه ألفاظاً كان يحفظها من مقدمة كتاب «دلائل الإعجاز» فجاء خطابه مفخرة .

وأحب أن أحمد أمين لو أراد أن يسير في هذا المجال من تنقيح في الأسلوب وجرى وراء الرنان من الألفاظ والضم من الكلام ، لما وجد مشقة في ذلك . فالكتب التي قرأها أجل من أن تحصى . وما الأسلوب إلا نتيجة لآرؤة القوية التي يكنسها المرء من القراءة .

تحليلية ، بالإضافة إلى جزء سابع هو عبارة عن فهرس الفهارس للكتاب بأجمعه من وضع محمد فؤاد عبد الباقي ومحمد رشاد عبد المطلب .

٤ - ديوان حافظ إبراهيم : نشر أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإياري . وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة طويلة عن حياة حافظ إبراهيم وعن شعره وقيمة هذا الشعر من الناحية الأدبية . ويدل جمع هذا الديوان مما نشر في الصحف والمجلات وما لم ينشر فيها وكذلك الشروح التي أثبتت بهوامشه على مجهود الناشرين الكبير .

٥ - حى بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسهوردي : حققه وعلق عليه أحمد أمين وقد صدر ضمن مجموعة (ذخائر العرب) . وقد قدم له المحقق بترجمات لابن سينا وابن طفيل والسهوردي المقتول .

٦ - شرح ديوان الخيامي المرزوق : نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون . ويقع في أربعة أجزاء ضخمة . والكتاب من اختيار أبي تمام وشرح المرزوق . وقد أثنى عليهما أحمد أمين في مقدمته فوصفهما بالبراعة . وهو مذيّل بفهارس تحليلية من وضع عبد السلام هارون .

٧ - البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي : حققه وعلق عليه أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، وقد صدر منه الجزء الأول فقط ، ويقع في ٣٠٠ صفحة من القطع الكبير ، وقد قدم له أحمد أمين بمقدمة عن أبي حيان وكتبه عامة وكتاب البصائر والذخائر بخاصة . وقد أقيم التحقيق على نسختين مخطوطين هما : مخطوطة مكتبة الفاتح باستنبول ، ومخطوطة مكتبة كبرديج . والكتاب مذيّل بفهارس تحليلية دقيقة تدل على مجهود كبير .

هذه هي الكتب التي أصدرها أو التي اشترك في إصدارها أحمد أمين . ولكنها ليست كل

ولكن أحمد أمين كان له منهج ورأى واضح في الأدب . فهو يقول عنه : « وغير الأدب ما كان صادقاً يعبر عما في النفس من غير تقليد ، ويعبر عما جربه الكاتب في الحياة من غير تلفيق . ولقد اطمأنت إلى هذا النوع من الكتابة ، إذ كان يفتح عينه للملاحظة والتجربة ، ويسرى عن فتنه بالإفراج عما اختزنته من حرارة ، فكانت أشعر بعد كتابة المقالة كما يشعر الغزون دمت عينه أو السرور ضحكته منه . وكنت أحس كأن نحلة تطن في أذني لا تنقطع حتى أكتب ما يجيش في صدري ، فإذا استول موضوع المقالة على ذهني فهو تفكيرى إذا أمكأت أو شريت ، وحلى إذا نمت ، وعمل لوعسى الباطن إذا شغلت . ولهذا انقلبت هذه الظاهرة إلى عادة ، ومن عادة إلى (كيف) مقلد . كما يشعر مدمن الدخان أو مدمن الخمر . »

(حياتي ، ص ٢٩١ - ٢٩٢) . واعتدت منذ أول عهدي بالقلم أن أقصد إلى تجويد المعنى أكثر مما أقصد إلى تجويد اللفظ ، وإلى توليد المعاني أكثر من تزويق الألفاظ ، حتى كثيراً ما تختل (ضمايرى) فأعيد الضمير على موث مذكراً وعلى مذكر موثلاً ، لأننى غارق في المعنى غير ملتفت إلى الألفاظ ولا أتدارك ذلك إلا عند التصحيح ، وقد يفوتنى ذلك أيضاً . ولتقديري للمعنى أميل إلى تبسيطه ، حتى لأسرف أحياناً في إيضاحه ، لشغفى بوصوله إلى القارئ بيناً ولو ضحيته في ذلك بشئ من البلاغة . وقد تعودت من الأدب الإنجليزي الدخول على الموضوع من غير مقدمة ، وإيضاح المعنى من غير تكلف ، والتعريب - ما أمكن - بين ما يكتبه الكاتب وما يتكلمه المتكلم ، وعدم التقدير للمقال الأجوف الذى يرن كالطبل ثم لا شئ وراءه . ومن حبي للإيضاح أفضل اللفظ ولو عامياً على اللفظ ولو فصيحاً ، إذا وجدت العامى أوضح في الدلالة وأدق في التعبير ، وأفضل الأسلوب السهل ولو لم

يكن جزلاً إذا وجدت الأسلوب الرصين يضمن المعنى أو يثير الاحتمالات ، ويدعو إلى التويلات . ومن أجل هذا تشكك في بعض الأدباء هل يعدوننى أدبياً أو عالماً ؟ ولم أقم لهذا الشك وزناً ، فخير لى أن أصلق مع نفسى ومع غرضى ومع ميلى من أن أزوق أسلوبى وأكذب على نفسى ليجمع الناس على أدبى (حياتى ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤) .

فأسلوب أحمد أمين يمكن أن نسميه بالأسلوب العلمى ، الذى يعالج الموضوع فيحاول الوصول إلى الأعماق ولا يقف عند الظواهر ، ويسير مباشرة إلى القلب ولا يكتفى بالقفور . ومن أهم ميزات الأسلوب العلمى : البساطة ، والسهولة ، والوضوح ، والإيجاز .

وخير ما نختم به هذا الجزء من مقالنا هو قول أحمد أمين : « ومزاجى فلسفى أكثر منه أدبياً . حتى في الأدب ، أكثر ما يعجبني منه ما غزر معناه ودق مرماه ، فيعجبني الجاحظ وأبو حيان التوحيدي وابن خلدون ، أكثر مما يعجبني الحريري والقاضى الفاضل والصاحب بن عباد وطريقته والعماد الأصفهاني ومدرسته . ويعجبني المتنبي لولا إغرابه أحياناً وتكلفه ، والمعري لولا تعالاه ، وأفضلهما على أبى تمام وتقره . ولا يعجبني من البحترى إلا قصائده معنودة ، ولا يهتز قلبي لأكثر شعر الطبيعة في الأدب العربى لبنائه على الاستعارة والتشبيه لا على حرارة العاطفة . ولهذا كان لى ذوق خاص في تقدير الأدب فضلت أتباعه مجتهداً - ولو كنت غلطاً - على تقليد غيرى في تقليده ولو كان مصيباً . »

(حياتى ص ٣٤١) .

رابعاً : أحمد أمين الباحث الفلسفى

لقد صدق أحمد أمين حين وصف نفسه بأنه ذو مزاج فلسفى ، وإلا لما أراد لنفسه أن يلج باب البحث العلمى الشاق ، فيحاول أن يستخرج من

« حوليات » اختلط فيها التاريخ السياسي بالأدب والعلم والدين أفكاراً تدور حول موضوع واحد ، ويرتبها ترتيباً منطقياً ، ثم يناقشها مناقشة بعيدة عن الهوى وميل النفس ، ويخلص من ذلك كله إلى رأى يرضاه ، وإن أغضب غيره ؛ وآية ذلك كتبه الرائعة في فجر الإسلام وضحاها وظهره . ولما انجبه عندما لاحت له فرصة للنشر أن يترجم كتاب « مبادئ الفلسفة » ، ويؤلف كتاب « الأخلاق » ، ثم يصنف في الفلسفة اليونانية كتاباً وفي الفلسفة الحديثة كتاباً في جزأين بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود .

لقد قلنا إن أحمد أمين كان يبحث عن مقلاته بين الشوك والحصى ، وقد نجلى ذلك حين أراد أن يؤرخ للفكر الإسلامى ، وهو يصور ذلك في مقدمته للجزء الأول من « ضحى الإسلام » قائلا : « لعل أصعب ما يواجهه الباحث في تاريخ أمته وتاريخ عقلها في نهوضه وارتقائه ، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب . ذلك أن مدار البحث في المسائل المادية وما يشبهها واضح محدود ، وما يطرا عليها من تغير ظاهري جل . أما الفكرة فإذا حاولت أن تعرف كيف نبئت ، وكيف نمت ، وما العوامل في إيجادها وما العناصر التي خلقتها ، وما الظروف التي طرأت عليها فدنيتها أو صقلتها ، أمياك ذلك ، وبلغ منك في استخراج الجهد » .

ومزاج أحمد أمين الفلسفى هو الذى جعله ينزع بفطرته إلى البحث الفلسفى ، فيبحث عن الحقيقة وينشد الحكمة ، ويرى في ذلك لذة لا تفوقها لذة أخرى . لقد كان أحب شيء لديه هو الخلود إلى نفسه وإلى كتبه بعيداً حتى عن أهله وولده ، يبحث وينقب ويستخرج الأفكار ويضع المقدمات ثم يستخلص منها النتائج . وأتاحت له معرفته للغة الإنجليزية الاطلاع على الفلسفات القديمة والحديثة وعلى مناهج الفلاسفة ، وطبق ذلك في مجال الفكر

الإسلامى فأخرج لنا كتبه القيمة . ومن أبرز خصائص الباحث الفلسفى أن يكون حر التفكير ، صادقاً فيما يقول ، محايداً ، متجرداً عن أية فكرة سابقة .

وحرية للفكرة عند أحمد أمين كانت شيئاً مقدساً يدين بالرأى الذى يستخلصه ويلدود عنه ، ولا يبال بما تقصيه منه من غضب عليه أو أذى يلحقه . فحينما كان الزعيم سعد زغلول يثق فيه ويستأمنه على شفرته المرسله من باريس ، كان يطلب منه المزيد من الحجة إذا أحس أنه قال كلاماً لا يقنعه ؛ فإذا لم يتنع أعلن له ذلك في صراحة الفيلسوف وشجاعة الباحث عن الحقيقة . وحينما ولج باب الفكر الإسلامى ، لم يبال بغضب أهل الشيعة ، أو بغضب أهل السنة ، بل جاهر بالانتصار للمذهب المعتزلة ، فناله ما ناله من أولئك وهؤلاء . ومن شأن من يعتقد بحرية الفكر اعتقاداً حقيقياً أن ينشده له ولغيره على السواء ، وقد كان أحمد أمين من ذلك الطراز من العلماء فقد تقبل النقد على « فجر الإسلام » بصدر رحب ، بل نشره في مجلته « الثقافة » ، واعتبر هذا مشجعاً له على المضي في سلسلة تأريخه للفكر والحضارة الإسلامية ، كما قال في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب ؛ فلم يكن يؤذى أحمد أمين إلا العرض لشخصه — كما جاء في كتابه « حياتى » — أما النقد الموضوعى فقد كان أحب شيء لديه ، بل كان يستحث الناس إليه .

فأحمد أمين الصافى الصريح كان يبنى الصدق والصراحة لقرائه ، ويطلب منهم ألا يقفوا موقف الخاملة أو السكوت بالنسبة لأعماله العلمية ، أو ينفلوا مما فيها من هفوات ؛ بل من الواجب عليهم أن يبينوا له آرائهم في شجاعة وإخلاص . فهذا هو يقول في مقالة الجزء الثالث من ظهر الإسلام : « فأقلم الكتاب على هذا النحو للقرءاء ، راجياً منهم — لا كما يقول السابقون — أن يفضوا

الطرف عما فيه من عيوب ، بل أن يقلبها ويشرحوها ويبينوها لي ، حتى أتدرك ما لا يخلو منه مؤلف من خطأ . فالحياة العلمية في كل نوع إنما تنحيا بالنقد ، وتتقدم بتمحيص الآراء ، وإظهار العيوب ، وحسن التوجيه .

وأحمد أمين ، الذي عمل في القضاء فترة قصيرة من الزمن ، تأثر أشد التأثر بروح القاضي الزيه . فالحياد والتجرد كانا من أهم مميزاته . فإذا أقدم على بحث ، طرح أفكاره السابقة جانباً ، وأقبل عليه متجرداً من كل شيء ، إلا من أسلحة المنطق ، يزن كل فكرة بميزانه ، لا يدفعه للأخذ بها إيمان سابق ، بل كان حسن الفكرة عنده أو قبحها هو بمقدار موافقتها أو مخالفتها للعقل . فأنت لا ترى في أبحاث أحمد أمين ميلاً أو هوى ، فقد وقف في وجه أكثر المذاهب شعبية لأن عقله ومنطقه لم يريا غير ذلك ، وانتصر للمذهب الأقلية لأنه اقتنع بذلك ، وهو فيما بين خذلانه للمذهب وانتصاره لآخر ، لا يأخذ التبع ولا تصاحبه العصبية ، بل يقرظ الأفكار التي تعجبه في المذهب الذي خذله ، وينقد الآراء التي لم تعجبه في المذهب الذي انتصر له ، ولوجد ما يجعله يعدل عن رأيه بالنسبة لهذا أو ذاك لأقدم على ذلك بخلق الرياضى الشجاع .

خامساً - أحمد أمين المجمعى

وثمة ناحية خصبة من نواحي أحمد أمين ، هي عضويته لمجمع اللغة العربية وحياته فيه . شارك في لجنة الأصول ، ولجنة الأدب ، ولجنة ألفاظ الحضارة ، ولجنة المعجم الوسيط ، فكان العضو العامل صاحب رأى السديد والقول للمحصى . وقد ألقى أمام مؤتمر المجمع بعض البحوث التي تدل على دراسة واسعة وثقافة عميقة ، منها اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة ، وبحث عن مدرسة القياس

في اللغة ، وبحث في جمع اللغة العربية ، وبحث في أسباب تضخم المعجم ، وقد كان من رأيه أن المجمع ليست وظيفته الأساسية وضع المصطلحات ، بل العمل على إخراج المعجم اللغوى التاريخى الكبير ، بالإضافة إلى ترميز الحركات الأدبية في الشرق .

وكان أحمد أمين إلى جانب عضويته لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ، عضواً مراسلاً في كل من المجمع العلمى بدمشق والمجمع العلمى ببغداد .

وبعد ، فشخصية أحمد أمين البارزة المتميزة ، التي فرضت وجودها بين شخصيات المرموقين وأصحاب المعاني ، أجل من أن يستوعبها مقال ، بل من الواجب أن يؤلف فيها كتاب ، بل كتب تحلل هذه الشخصية حين كان صاحبها طالباً ، وقاضياً ، وأستاذاً ، وعالمياً ، وكاتباً ، ومصلحاً . وتذكر كفاحه الجهاد المثمر في ميدان العلم والأدب والإصلاح الاجتماعى . وتعالى للشباب مثلاً من أمثلة العزيمة القوية لنفس صقلها الحزن فأضحت كالنبع الصافى ، وأحست بالظلم والحرمان فكافحت وعملت وأنتجت حتى خرجت من دنيا الحرمان . ضرب في ميادين شتى بفضل ذكائه ومثابرته وجده واجتهاده ، وعاش حياة مليئة خصبة لأنه أراد أن تكون كذلك .

لقد تخرج أحمد أمين أيما خرج يوم أن عن له أن يكتب تاريخ حياته ، وود لو أن غيره حمل عنه هذا العبء ، فأنفل على النفس من أن تتحدث عن نفسها . ولكن أحمد أمين الأديب الصادق ، أخرج للناس صورة صادقة عن حياته بلا تزويق أو خيال . وليت كل عظيم يفعل ما فعله أحمد أمين ، ويترك لغيره مهمة التحليل واستخلاص المعبر .

سعيد زايد

ألبرت شفايتزر خادم البشرية :

١٤ يناير ١٨٧٥ - ٥ سبتمبر ١٩٦٥

كان ذاتية لا تعادلية ، وكان يرى أن الطيبة فعل خلاق لا يقل أهمية من الإنتاج الذهني أو الإبداع الأدبي والفني . وحين أراد الناشر أن يحصل على كتابه المعروف « حياق وفكري » لم يجد بداً من أن يطلب إلى اثنين من أطباء الأدغال أن يمارفاه في أعماله بعد ظهر كل يوم ، فبهذه الوسيلة استطاع ألبرت شفايتزر أن يتخفف من بعض أعباء المستشفى الذي أقامه في ليران بالكوفنو الأفريقي من أجل رعاية المحرومين من العلاج وخاصة من مرضى الجذام ، وهذه الوسيلة استطاع أن يفرغ لتأليف واحد من أهم كتبه سنة ١٩٣١ حيناً أسند إلى هذين الطبيين المساعدين جانباً من أعماله التي لم تكن تقل في نظره خطورة عن أعظم الكتب والمؤلفات .

عرف شفايتزر مشكلات الفكر والروح قبل تخرجه في كلية الطب فقد حل متطوعاً في المستشفيات القليلة لمدة سنتين أكب فيها على القراءة الجادة المتواصلة ، ولما كان قد أصبح راعياً بالكنيسة قبل ذلك التاريخ فقد انصرف بكلية إلى قراءة تاريخ المسيح وتاريخ القديس بطرس وانتقل من هذه القراءات شيئاً فشيئاً إلى أرسطو والميتافيزيقا ثم التصوف . ولكنه تنبه منذ ذلك الحين إلى أفريقيا من خلال قراءاته من القديس بطرس . حل أن أهم مشاغل الدكتور شفايتزر خلال تلك الفترة المتأخرة من شبابه وخلال كل الفترات التي امتدت بها حياته إلى أغريبات أيامه هو موضوع الأخلاق الإنسانية . . ولا شك في أن المسيحية كانت الشاغل الأكبر بالنسبة إليه ، ولكنه يشير إشارة خافتة في مقال هام من مقالاته الفلسفية عن « مشكلة الأخلاق في تطور الفكر البشري » إلى أن



هيوم وكانت كائناً صاحبياً الفضل في الثورة على النفعيين البريطانيين وعلى فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال هولباخ وهلمسيوس وبنثام فالمفروض في رأي شفايتزر أن ننظر إلى القانون الأخلاقي بوصفه أحد التعاليم المطلقة كما يشير إلى ذلك مذهب كانت في الحكم الأخلاقي ، وبمكتنا الاعتماد على الوعي الإنساني بوصفه مقياساً لما هو خير أو شر ، وكل ما نحتاج إليه حينذاك هو مجرد الإصغاء لصوت الضمير . فالقانون الأخلاقي الكامن فينا هو وضوح مقنع يمكن الاعتماد عليه فيما يتعلق بكوننا سلفاً لمواطني في عالم حقيقي هو عالم الأفكار على الرغم من أننا نعيش في عالم المظاهر التي تتبدى لنا خلال حدود الزمان والمكان .

ومعنى هذا طبعاً أن شفايتزر يؤيد كانت في اعتبار عالم الأفكار والمبادئ العقلية الأخلاقية عالماً حقيقياً فلتتمس منه ضرورات الوجود الحقيقي ، أما العالم الذي نراه خلال حدود الزمان والمكان فهو عالم له مظاهره التي ترتبط بالأسول التابعة من الضمير الإنساني . ومعنى هذا أيضاً أن شفايتزر يرى وجوده مطلقاً يبدأ أخلاق فرضه على نفسه فرضاً إلى جانب ما في قرارة نفسه من إحساس ديني خالص وللبداً الأخلاق هنا قوة القانون الطبيعي الذي يفرض نفسه على كل مظهر من مظاهر الحياة ، فالأخلاق تصبح أكثر عمقاً في مستوى البحث الجاد لبلوغ مبدأ أساسي من مبادئ الخير ذلك أن الاهتمام إنما ينصب في الغالب على اكتشاف أصل وراء كل الاختلافات واكتشاف طريق يمكن أن يتبع فيه المرء كل تلك الفضائل بحيث يردعها في سهولة ويسر إلى تصور هام مشترك للخير .

بهذا الأسلوب استطاع كبار مفكرى

الصين أن يصلوا إلى نتيجة هامة وهي أن الإرادة الطيبة نحو الآخرين هي أصل الفضائل جميعاً أو هي فضيلة كل الفضائل ، وهذا الأسلوب أيضاً استطاع بعض مفكرى القرن الأول للمسيح أن يصلوا إلى اعتبار الحب أرفع درجات للفضيلة . وهناك تشابه كبير بين هذا اللون من التفكير ولون التفكير عند الصينيين القدامى . فكلاهما يضع الحب كبدأ أساسى مشترك ، وكلاهما يرى أن الحب مبدأ أخلاق يرتبط بالعقل وينبع منه ، وهذا هو محور تفكير شفيترز نفسه ، ذلك المحور الذى أدار عليه الكثير من كتبه وكتاباته فضلاً عن سلوكه فى الحياة . فلم تكن الحرب العالمية الأولى تضع أوزارها حتى بدأ شفيترز نشاطاً عقلياً غصباً ومتواصلاً وإن اتسم دائماً بالصبغة الدينية ففي عام ١٩٢١ أصدر كتابه « بين الماء والأدغال » وفى عام ١٩٢٤ أصدر كتابه الشهير عن طفولته وشبابه ثم أصدر كتابين من أهم كتبه أحدهما سنة ١٩٢٩ عن « الاستثال الذائق » والآخر سنة ١٩٣٨ تحت عنوان « أناس من أفريقيا » . . هذا إلى جانب كتابه عن حياة الموسيقار جان سباستيان باخ (١٦٨٥ - ١٧٥٠) الذى ألفه بالفرنسية وكتابته عن حياته وفكره الذى سبق أن أشرنا إليه .

عل أن أهم مؤلفات شفيترز وأشدها خطراً على الإطلاق هو مؤلفه الكبير عن الحضارة الذى وضعه فى جزئين عام ١٩٢٣ وأعطى الجزء الأول اسم « سقوط الحضارة وإعادة بنائها » وأعطى الجزء الثانى اسم « الحضارة والأخلاق » وفى الجزء الأول من هذا الكتاب حاول شفيترز أن يحدد مفهوم الحضارة كما حاول أن يحدد العلاقة بينها وبين الحدىس أو الوجدان فقال عن الحضارة إنها فى عمومها التقدم الحاصل فى كافة المجالات الروحية والمادية مع تطور الأخلاق الإنسانية وتطور الإنسانية ذاتها ، ويجب على الفكر

الحديث فى رأى شفيترز أن يأخذ بمثل أعلى للحضارة الحقة بأن يسعى حثيثاً نحو العقيدة ونحو الوجدان العالمى أو الحدىس الكونى وعندما نحاول نحن الإنسان أن نميد النظر فى حيواتنا آخذين فى تأمل أخلاقنا وعلاقاتنا الروحية بالعالم نكون بذلك قد عدنا إلى الطريق الذى يقودنا من مرحلة انعدام الحضارة إلى الحضارة .

أما فى الجزء الثانى من هذا الكتاب والذى خصصه شفيترز لتحديد العلاقة بين الحضارة والأخلاق فإنه يسعى حثيثاً من أجل إثبات فكرته التى سبق أن أشرنا إليها وهي أن العقل قائم أصلاً فى قلب النظرة الصوفية ، وأن التصوف يحمل فى طياته عنصراً عقلياً . وفى رأى شفيترز أننا لا يمكننا من طريق المعرفة أن نصبح فى علاقة بالعالم ولكننا ندخل فى هذه العلاقة عن طريق تجربة هذا العالم وبذلك ينهى كل فكر جاد وعميق إلى أن يصبح تصوراً أخلاقياً ذلك أن العقل إنما يمكن فى قرار اللاعقول أعلى الحدىس أو الوجدان .

ولقد تميد شفيترز فى مؤلفاته جميعاً أن يستعيد المصطلح الفلسفى الذى اعتاد الفلاسفة أن يستخدموه فى مجال تخصصهم . ذلك لأنه أراد أن يطرق كل أبواب الفكر الإنسانى ببساطة ولكن بلا سهولة وأن يتعمق المواقف المتعلقة بمسألة المصير . ولا شك فى أن الحياة التى أمضاها شفيترز فى لامبران بأفريقيا هي فى ذاتها مثل رائع من أمثلة الحياة البسيطة غير المسهلة والموقف الإنسانى المتعلق بمسألة المصير ، ولا شك أيضاً فى أنه قد أفاد الكثير من قراءته لمؤلفات حكماء الصين فهؤلاء هم مصدر إثراء والدمق فى فكره وأصل الانعكاس الروسمى القوى على أفعاله وأعماله ومنهم تعلم قيمة الفعل الطيب وآثر أن يكون فكره نبراساً لعمل إنسانى متصل لا يراد منه سوى شفاء القلب والضمير .

رسم الله ألبت شفيترز فقد كان رمزاً وكان أسطورة وكان مثلاً يحتذى .

• كان يتم بالمكانة المرموقة والسمات الحميدة التي مكنته من أن ينتزع الاحترام والتقدير من العسكريين والعلماء على السواء ، وكل من عمل تحت قيادته وأقى أعمالا تساعد على تطوير أسلحة الجيش المختلفة في السنوات التالية يدين بالفضل فيما يلقه من قدرة وابتكار لقيادته وإلهامه • .

بهذه الكلمات عبر تيزارد عن امتنانه لبرترام هوبكنسون ، أحد الرواد الذين طبقوا العلوم في الميدان العسكري في غضون الحرب العالمية الأولى . وهذا هو عين ما يحس به نحو تيزارد الكثيرون من أصدقائه وزملائه بإبان الحرب العالمية الثانية .

وأخيراً نشر رونالد كلارك سيرة حياة تيزارد فأماط اللثام عن قدرته الفائقة في ترجمة حاجة المقاتل إلى العالم وما يمكن للعالم أن يزود به المقاتل في الميدان .

لقد تدرب تيزارد ليصبح عالماً كيميائياً وطياراً في الحرب العالمية الأولى وزملاً في الجمعية الملكية ، ومن ثم كان تيزارد بحكم الخبرة والمركز الأدبي معداً إحداداً يمكنه من أن يلعب دوراً رئيسياً في الشئون الوطنية حين اختير في سنة ١٩٣٥ رئيساً للجنة البحث في شئون الدفاع الجوي المشهورة . وبفضل ما اكتشفه واطّلعون وات بات محتملا في ذلك الحين رؤية الطائرة وهي على مسافة بعيدة بانمكاس الموجات المشعة الصادرة عنها ، وبتشجيع لجنة تيزارد - كما كانت تسمى وقتئذ - أمكن تطوير نظام عمل الرادار بسرعة فائقة ، وفي منتصف شهر يولييه سنة ١٩٣٥ استطاع القائمون ملاحظة الطائرة على مسافة ٤٠ ميلاً ، كما أعقب ذلك قياس الاتجاه والارتفاع وحدوث ثورة

في شئون الطيران الجوي . وعندما اندلعت نيران الحرب في شهر سبتمبر من عام ١٩٣٩ كان نظام التحذير قد أعد حول سواحل إنجلترا الشرقية والجنوبية الشرقية ليلعب دوراً حيوياً حينما اشتبكت بريطانيا في الحرب بعد ذلك بعام واحد . وكان دور تيزارد في تطوير هذا الاكتشاف الرائع دوراً بارزاً كما أن دفاعه القوي حقق للمشروع تأييد سلاح الطيران الجوي وأقنع الحكومة بتبدير الأموال اللازمة له .

ولم يكن للصراع المرير الذي دار بين تيزارد ولندمان حول السياسة والشخصيات والذي أدى في شهر يوليو من عام ١٩٣٩ إلى استقالة لجنة تيزارد ، تأثير يذكر على تطوير جهاز الرادار التي ثبت آنذاك أنه وسيلة فعالة . فلم يكن النزاع بين الرجلين حول المبادئ الأساسية بل حول ترتيب الموضوعات حسب أهميتها . وما أن تأكد من امكانية استخدام جهاز الرادار - وذلك قبل أن يكون لشبكة الرادار وجود - حتى استطاع تيزارد ببراعة تفوق الوصف أن يقنع السلاح الجوي والعلماء بالتعاون معاً في القيام بتجربة لالتقاط صورة لإحدى الطائرات باستخدام المعلومات حينها التي كانت مستخدم بعد عام أو عامين حينها تصبح شبكة الرادار معدة للعمل . وكان ذلك مؤد أساليب البحث العلمي التي لعبت دوراً هاماً في تطوير أسلحة الجيش المختلفة ، وربما كانت تجربة • بيجين هيل • أعظم لتتصار حققه تيزارد ، ولولا هذا التعاون الوثيق بين العسكريين والعلماء في توجيه العمليات الحربية لحسرت بريطانيا الحرب .

وفي شهر سبتمبر من سنة ١٩٤٠

رأس تيزارد بعثة من العلماء والعسكريين إلى أمريكا للاستفادة من المصادر الأمريكية العلمية الواسعة النطاق ، ولقد وصف تيزارد هدفه بالعبارة المعبرة التالية : « محاولة ضم العلماء الأمريكيين إلى الحرب قبل حكومتهم » . وحمل تيزارد معه صندوقه الأسود الشهير الذي كان يحتوي على عينات ومشروعات وتقارير سرية خاصة بالأساليب الحربية البريطانية الجديدة . وكشبت أحد الأمريكيين يصف محتويات الصندوق بقوله : « إنه أعظم شحنة تصل إلى شواطئنا » وكان لهذه الشحنة التامة أثرها البالغ على النواحي العلمية لجهود الحلفاء في الحرب .

وفي الفترة ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٢ إنكب تيزارد على دراسة جوانب الحرب المختلفة وشغل عدة مناصب استشارية كما اختير عضواً في لجان هامة كثيرة . ومع ذلك لم يكن خافياً على أحد أن نجم لورد شيرويل - الذي كان آنذاك مستشاراً شخصياً لوينستون تشرشل - أخذ في الصمود بينما هبطت أسهم تيزارد ، لكن مكانته بين العلماء والضباط ظلت قوية لم تتزعزع ، وبما يؤسف له أنه لم يكن في الحكومة البريطانية مكان يتسع لهذين الرجلين النابجين الذين كانا صديقين حميمين ذات يوم .

ومن الأمور التي اختلف حولها الملمان الخطوة التي وضعتها الحكومة لضرب بيوت الطبقة العاملة في ألمانيا بهدف إضعاف روحه المعنوية ، وعارض تيزارد هذا الاتجاه وكتب إلى وزيره في فبراير من عام ١٩٤٢ يقول : « إنني أؤكد بأن الدراسة الموضوعية الواعية للحقائق سوف تكشف خطأ السياسة الراحنة الخاصة بضرب ألمانيا بالقنابل . وأن من واجبنا أن نركز أكبر قدر ممكن من الجهد على تدمير قوة العدو البحرية والمحافظة على قوتنا ، ولن يتسنى لنا القيام بمثل هذا العمل إلا باستخدام طائرات تحلق في سماء البحر على نطاق واسع ، ومن ثم سوف تضطر إلى استخدام طائرات أجهل

مدى من تلك التي لدينا حالياً » . وعلى الرغم من تأييد سلاح البحرية لوجهات نظر تيزارد كان الرفض نصيبها . وفي خريف عام ١٩٤٢ أصبح تيزارد عميداً لكلية ماجدلين بكسفورد ، لكنه ظل يلعب دوراً كبيراً في ميدان الحرب بأساليب غير مباشرة . ولم يهمل إلى مركزه في الحكومة البريطانية إلا بعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها وعينه اتلى رئيساً لهيئتين جديديتين هما : المجلس الاستشاري لسياسة العلمية ولجنة أبحاث سياسة الدفاع .

ولقد وافقه المنية في سنة ١٩٥٩ وبحمته حرم من المناقشات التي تفجرت حول دور العلوم والتكنولوجيا في الحكومة والصناعات وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية حين أطلق القمر الصناعي في سنة ١٩٥٧ ، وفي بريطانيا عندما أدرك المسئولون امكانيات بلادهم الاقتصادية المحدودة بالمقارنة مع منافسيهم ولقد أسفرت هذه المناقشات التي كانت تدور على نطاق الأمة بأسرها عن تعيين وزير للعلوم في سنة ١٩٥٩ وإنشاء لجنة ترئسها في سنة ١٩٦٢ وتكوين مجلس للسياسة العلمية يشرف عليه وزير الدولة لشئون التعليم والعلوم مع وزارة التكنولوجيا الجديدة .

وليس ثمة شك في أنه لو حدثت هذه التغيرات وهو على قيد الحياة لاعتبرها جزءاً من التغير الشامل في موقف الحكومة من العلوم والتكنولوجيا ذلك لأنه كان قد كرس الجانب الأكبر من حياته لتحقيق هذه الغاية ، والواقع أنه كان يعمل وزيراً للعلوم بصفة غير رسمية قبل أن تقرر الحكومة حاجتها إلى وزير مسئول . لقد استطاع رونالد كلاوك - بحق - أن يرسم أمام ناظرينا صورة تنبئ بالحياة لتيزارد بعمومه وحسناته كما أنه أضاف اللثام عن الأحداث الجوهرية التي وقعت في تلك الحقبة الهامة من تاريخ العالم .

شاكر إبراهيم

يعتبر أدمون جاق واحداً من كتّاب الطليعة لا في المسرح الفرنسي وحده ، بل وفي المسرح العالمي كله ، فقد استطاع هذا الكتّاب في سنوات قليلة أن يشغل خشبة المسرح في بلاده وأن يفزوها ويحتلها في الدول الأجنبية ، كل هذا بفضل أعماله المسرحية التي يشيع في موضوعاتها الهدف وفي أسلوبها الحرارة والتي تعبر عن حياة كتّابها من خلال تعبيره عن روح العصر . والواقع أن أعمال جاق الدرامية هي نفسها حياته ، وحياته ليست حياة فرد من الناس بقدر ما هي حياة عصر من المصور . . إنها حياة إنسان في النصف الثاني من القرن العشرين .

والواقع أن جاق في تصويره العالم واستطاعه الإنسانية وتناوله للأشياء إنما يصدر من باطن البيئة وقاع المجتمع ، فإذا أضفنا إلى ذلك ولادته في بلد لا يسكنه إلا المهاجرون وشذاذ الآفاق ، وفقدانه لوالده في إحدى الثورات ، وانتمائه في السابعة عشرة من عمره بالفردي والمصيان أدركنا هل القور أن طريقته الخاصة في رؤية الحياة طريقة تتجانس مع نشأته من ناحية ونحبه واستمراراً طبعياً هذه النشأة من ناحية أخرى ، صحيح أنها طريقة غريبة وغير معقولة ولكن الصحيح أيضاً أن حياته كانت هي الأخرى غريبة وغير معقولة ومدار الغرابة واللامعقولة في حياته وفي نظراته إلى الحياة أنه يرى أن الإنسان يحيا أولاً وأخيراً لنفسه لا لغيره ، يحيا وحيداً أو متوحداً أو وحده رغم وجوده بين الكثيرين .

وفي هذا الحوار الذي دار بين المخرج الأدبي لجريدة « الآداب الفرنسية » التي تصدر في باريس وبين الكتّاب الطليعي المعاصر تعرف على الكثير من معالم حياته وملاحق فنه « حياته التي كانت مداداً لفنه وفنه الذي كان انمكاساً لحياته .

— إلى أي حد نستطيع أن نقول إنك تلمذت على غيرك من الكتّاب ؟
= إلى حد قليل وقليل جداً ، لأنني باستثناء باسكاتور وبريخت الذين فتحا

أماي طريقاً كان على أن أسير فيه حتى النهاية لم ألتق عن أحد سواي .

— بماذا تفسر استقبال الجمهور العام لأعمالك في الوقت الذي يمرض عنها جمهور « المثقفين » الذين يجدون فيها صعوبة وتمقيد ؟ !

= ربما لأن المثقفين يعتقدون أن الثقافة لا تكون إلا في المراجع وفي الرجوع إلى المراجع .

— هل تقصد بالمراجع تلك الأعمال الفسحة التي تزين جدران المتاحف والتي لم تعد تصلح في الوقت الحاضر ؟

= إن ما يصلح لوقت الحاضر وما من شأنه أن يعيش في المستقبل هي تلك الأعمال التي تنفر من المتعارف عليه وتهرب من المألوف وتبتعد عن العرف والتقليد .

— وهل يعتبر مسرحك تحقيقاً لهذه الأشياء ؟

= بالتأكيد ، لأنني أعتقد تمام الاعتقاد أن الوقت قد جاء لهدم المسرح البورجوازي وإقامة المسرح الواقعي الجديد ، المسرح الذي يشمل التغيير من كل جانب . . تغيير في الشكل والمضمون في اللغة والأسلوب .

— والخيال الذي نراه في مسرحك ، هل هو نوع من الواقع أيضاً ؟

= بل هو جزء من واقع الحياة اليومية مثله مثل الأشياء التي نلمسها والأشخاص الذين نعرف عليهم ، ولنضرب مثلاً بمسرحي « غناء جهامي » التي أقوم بإخراجها لمسرح القوى بباريس . . المسرحية تدور حول قصة نيقولا ساكو وبارتولوميو زانزيتي اللذان يموتان في سجن شارلستون بأمريكا . كيف يكون علاج قصتهما التي هي في الوقت نفسه قصة الحركة العمالية الأمريكية كلها ؟ إن مأساة ساكو وزانزيتي هي في الواقع مأساة العصر كله إذا ما اعتبرناها شعاعين تفسين يعكسان من خلال أحداث الحياة اليومية ظروف الناس جميعاً



ومتطلباتهم ومساعده في الحياة وأخيراً موتهم بطريقة مشروعة أو غير مشروعة : وعلاوة على ذلك نجد أن الشخصيات التي تؤدي أدوارها في المسرحية هي نفسها الشخصيات التي تقوم بدور المتفرجين ، ومن بين هؤلاء المتفرجين من يعرف القصة جيداً ومنهم من سمع بها مجرد سماع ومنهم من يجهلها كل الجهل !

- وما هي قصة المسرحية التي ستقدمها فرقة سان-إيتين في مارس القادم والتي تجري أحداثها في الصين ، أقصد مسرحية « الإنسان فقط » .

- كتبت هذه المسرحية بنفس الطريقة التي اكتشفت بها وي-باستون للذي أصبح فيما بعد « الإنسان فقط » .

- وماذا عن فيلم « المواطن كافي » ؟

- المسرح والسبنا يقفان على طرفي نقيض ، فالمسرح ماض طويل من التجارب والمحاولات الأمر الذي لا تحظى بمثله السبنا ، كما أن المسرح قد بلغ من الرشد بينا السبنا لا تزال في مرحلة التكوين ، والذي يجعل السبنا تمشي بخطوات بطيئة هو أنها تحقق مطالب الجماهير فلا تناسر بتقديم التجارب الجديدة

التي يخوض فيها المسرح محققاً بذلك المكاسب الكبيرة والكثيرة . نحن في حاجة إلى سينما تجريبية تقابل ما عندنا من مسالوح تجريبية . ولعلنا إلى فكرة الواقع والخيال . في كل مسرحية من مسرحيات الأولى كان الحاضر يمشي على تجربة الماضي بينما المستقبل يبرز من تجربة الماضي والحاضر معاً ، أما في مسرحية « الإنسان فقط » فالمستقبل هو الذي يولد منه كل شيء ، أما الماضي والحاضر فيبدوان إلى جواره بمدن سلبين ، هذا المستقبل كما نحن نعلم النظارة هو الصين الشعبية ، صين ألفه القريب . ولي-تشي-ليو يظل المسرحية يحاول جاهداً أن يتلمس مكانه في هذا المستقبل الاشتراكي الذي كان يحلم به ، وكل ما حاولته من أجله هو أن يجعله يواجه المستقبل الواقعي أي مستقبل اليوم ، وهذا هو لب قضية الالتزام لأننا ما دمنا ننتمي إلى هذا العالم بأمره ولا يمكننا التخلّي عنه أو الفرار منه فواجبنا أن نكون وسط الآخرين . هنا والآن لأن الحاضر اليوم هو مستقبل الغد .

فضي العشري



شيل ديلاني . . والأسد العاشق

تعتبر الكتابة شيل ديلاني من أشهر كتاب الدراما البريطانية المعاصرة ، وواحدة من كتاب الطليعة أو الكتاب الذين يطلقون على أنفسهم ويطلق عليهم النقاد اسم « الجيل الساخط » . وقد استطاعت هذه الكتابة أكثر من زملائها أن تحقق نجاحاً كبيراً في الأوساط النقدية والجماهيرية على السواء ، وأن تخلق طريقها في ميدان النشر والمسرح ، كل هذا ولما تبلغ الثلاثين من عمرها ، وكل هذا بفضل مسرحيتين اثنتين فقط . لهذا فهي عند كثير من النقاد الد إنجليزية الكتابة

الفرنسية الشهيرة . . فرانسوا ساجان . ويمتاز أسلوب هذه الكتابة بمحاولتها الوصول إلى قلب الجمهور لا عن طريق عقله بل عن طريق حواسه ، فهي تحاول أن تصل إلى الناس عن طريق عيونهم بإمدادهم بالصور الحية ، وعن طريق آذانهم بإثارة أنواع بعينها من الصخب والضجيج . ولا شك أن هذا الأسلوب الحسي الفريد كفيل بالسيطرة على الجمهور لا عن طريق الإنصات إلى الحوار وربطه ربطاً موضوعياً في العقل ، وإنما عن طريق تراكم الصور الحسية والانفعالات



المادية التي تحدث في مجموعها الانفعال الكلي العام ، وتؤدي في مجموعها إلى إبراز المعنى العام المسرحية .

ولا يرجع نجاح مسرحيتها الأولى « طم الشهيد »

إلى هذا الأسلوب الحسي الفريد وحده ، وإنما يرجع أيضاً إلى طرافة الموضوع الذي عالجت هذه المسرحية « وهو موضوع الحب غير المتكافئ ، والزواج غير المتكافئ في مجتمع ملء بالمتناقضات ، وفي عصر تسيطر عليه النزعة التكنولوجية حتى لم يعد هناك من يقين في أي شيء . . . لا في سلوكنا اللفظي ولا في سلوكنا الحركي ، أعني لا فيما نفعل ولا فيما نقول . لهذا اختارت الكاتبة بطلتها فتاة مراهرة صغيرة السن ، وجعلت موضوع المسرحية كله تجسيدا لرؤية هذه الفتاة بما دعا النقاد إلى إلقاء هذا السؤال : ماذا يحدث حين تخرج هذه الكاتبة بطلتها عن سن المراهقة إلى سن البلوغ ، هل تستطيع أن تسيطر على العالم الخارجي كما سيطرت على العالم الداخلي من خلال فتاة مراهرة ؟ وكانت إجابة شيلا ديلاف في مسرحيتها الثانية : « الأسد العاشق »

التي تمتاز عن الأولى بما فيها من طاقة شاعرية أغزر ومقدرة تكنيكية أكبر فضلا عما في موضوعها من قرب إلى نفس القارئ ، وخطوط المسرحية بسرعة وإيجاز هي أن أسدا رأى بمحض الصدفة فتاة هناء على جانب كبير من الجمال وهي تحضر فوق المروج الأخضر فوق في

حبها ، هذه الفتاة هي ابنة رجل يسمى « فورستر » وكان « نئي » وهو اسم الأسد العاشق متدفقا في عاطفته إلى الحد الذي لم يشمل معه الحياة بدون أن يتزوجها ، وعلى ذلك عقد عزمه دون تردد أو تأخر على أن يفتاح والدها في الزواج من ابنته ، ولكن الوالد الذي علاه شعور الاستقراب في بادئ الأمر لتقدم الأسد بطلب الزواج سرعان ما عاد ففطن إلى أنه لو استجاب لهذا الطلب لكان عليه أن يخضع الأسد لسيطرته ، وعلى ذلك وافق الأب على أن تكون موافقته مشروطة بشروط أهمها مراعاة أنه لما كانت الفتاة صغيرة السن رقيقة الطبع كان على الأسد أن يوافق على أن تهتم أنيابه وتمتزع مخالبه حتى لا يتمكن من إيذاها أو على الأقل من إفزاعها بمنظره الرهيب . وكان الأسد غارقا في الحب لدرجة أنه لم يمانع في ذلك ، وسرعان ما أصبح بفضل مكر فورستر ودهائه منزوع الهلب والناب .

ولا شك أن المفزى العميق الذي تحتويه هذه المسرحية والذي يتجسد في العديد من المشاكل والتدبير من الصعاب ، وهي مشاكل وصعاب بعضها مما يهم الشباب والبعض الآخر مما يهم به الطاعنون في السن ، يجعل هذه المسرحية طعما يفوق طعم الشهيد لأنه يخلصنا في النهاية إلى أن ما في مسرحية « الأسد العاشق » من صراع هو نفسه ما في الحياة من صراع .



في أن المدنية المصرية هي المكان الوحيد الذي يجد فيه المرء الأمن والهداية ، والملاحظتان معاً تقدمان صورة صارخة تجمع بين الحدة التي هاجم بها كامي أفكار هيجل ، وبين الكتابة المتزايدة التي

في صيف عام ١٩٤٧ وبعد حصوله مباشرة على جائزة النقاد لكتابه « الطاعون » دون كامي بمذكراته الملاحظة التالية : « إن السرطان المصري يلتهم » وقبلها بماسين فقط أعاد تدوين ملاحظات هيجل

مذكرات ألبير كامي :

سيطرت على روحه ، وواقع الأمر أن كامي يحمل الماركسية الهيجلية بالذات مسئولية عبزه عن الاستمتاع بمباهج الشباب الزاهرة ومنتع العالم الخارجي ، الأمر الذي كان طامعاً لشيء شبابه ومطلع حياته وهذا ما عبر عنه في كتابه « العودة إلى يياسا » . وبسبب هذا الميل إلى لوم الآخرين وتحملهم تبعة يأسه وانهاره من الداخل ، خرج لنا المجلد الثاني من مؤلفه « المذكرات » مبرزاً جانباً جديداً وطامعاً قائماً في حياة ألبير كامي هو على التقيض تماماً من كامي السعيد المتحمس الذي رأيناه في « الأهراس » وفي الجزء الأول من « المذكرات » .

وكصير إضافي عن مرارته قام كامي مؤلف « المتمرّد » بتغيير مهته في أعقاب الحرب العالمية مباشرة ، ففي نوفمبر عام ١٩٤٣ وقبل أن يعين رئيساً لتحرير جريدة « الكفاح » التحق بوظيفة قارئ في دار جاليما ونشر واستمر في هذا العمل الإضافي حتى لحق بربه . وليس من العسير الإحساس من خلال سطور « المذكرات » أن اشتغاله بهذه الاتجاهات المهنية لم يكن موقفاً بالمرّة ، ولكن ارتباطه الدائم بهذه الوظيفة هو الذي حرره من ضرورة نشر مؤلفاته كل أي نحو وبأى زمن ، كما أتاح له فرصة ذهبية للاتصال بأغلب الكتاب البارزين في تلك الأيام . ولكن كامي لسوء الحظ فقد الكثير من أصدقائه ولم يفد أية إفادة من الجو الثقافي في ذلك الحين ، وذلك بطبيعة الحال نتيجة نظراته الازدرائية للمجتمع الثقافي في باريس في الفترة من عام ١٩٤٠ إلى عام ١٩٥٠ .

ولقد أشار سارتر إلى ذلك في إحدى مقالاته المثيرة التي نشرها في كتابه ما هو الأدب ؟ حيث قال : « إن علاقة الكاتب



بباريس كانت علاقة من نوع خاص ، فقد أصابه شعور داخلي بأنه يجب عليه أن يعتمد عليها لكي يعرف كيف يكتب ، فلما تحقق له ذلك وجد نفسه مندفعاً إلى العودة مرة أخرى . ولم تنجح له الفرصة التي تتاح لانهادته من الكتاب الانحطوسا كمون فلم يستطع الإقامة في جو من الرخاء لكي يكتب في هدوء وسلام ، بل كان عليه البقاء بباريس إما من أجل الأحسن أو من أجل الأسوأ . وبالنسبة لكامي كان هناك الجيد كما كان هناك الرديء ، ولو لم تسيطر عليه روح التمرد والاشمئزاز من الجو الباريسي المحيط به لما حظينا بفكرة روايته « السقطه » التي تعتبر من أدق الروايات الفرنسية ذات الطابع التهكمي الساخر .

وفي الجزء الثاني من « المذكرات » أظهر كامي جانباً من شخصيته أقل إثارة ، وبصرف النظر عن الحدة الكلامية التي عالج بها موضوع الماركسية الهيجلية إذ عبر عنها بقوله « إنها ضرب من الوظائف الفاسدة » وبالتالي فهي ملتقى الكتاب الفاشلين فإنه لم يبذل جهداً واضحاً لتوضيح سبب نجاح الشيوعية بين الفرنسيين ووجود أرض صالحة لها في فرنسا . وذلك يتناقض تماماً مع هجومه المستمر على مظاهر الفقر والبشاعة التي يرنح تحتها حي سان إتيين ، وفي الميل المربع الذي يشمل سان جيرمين كان من الطبيعي لمؤلف « الغريب » و« الطاعون » أن يكتب « ليس بمستغرب أن كانت الأهداف المطلوب تحقيقها شريفة ، أما الآن فهي أهداف صالحة » .

وعلى الرغم من هذا كتب كامي الجزء الثاني من « المذكرات » ، كتبه بلهجة نافرة من الناس ومن المجتمع ، والطابع الغالب على هذا الجزء هو تفصيل

كأى المستمر للتراث اليوناني الأدبي على غيره من الاتجاهات المسيحية أو الشيوعية ، وعند كأى أنه على الرغم من الاختلاف الكبير بين الاتجاهين إلا أنهما بدرجات متفاوتة قد أسهما في عمل مستمر تزمتم لتشيويه التراث اليوناني .

وحتى عام ١٩٤٢ كان الجانب السلبي من حياة كأى ككاتب هو الغالب على إنتاجه ، ولم يتمد جهده الإجابة على الاستفسارات الموجهة إليه من قرائه ، وفي عام ١٩٥٥ بدأت اهتماماته تنضج ومعالم شخصيته الإيجابية تتبلور كما كان قد بدأ بحته العاطفي الجاد من الحقيقة . وقد جلى غموض هذا التطور الجذري نشر الجزء الثالث من «المذكرات» وهنا تسمى انتباهنا حقيقة مذهشة ، هي ذلك التباين الجدل الواضح الذي ظهر في أفكار كأى على مدى ثلاثين عاماً . ففي عام ١٩٥٠ كتب كأى تعليقاً ضافياً على روايتي «الطاهون» و «الفريب» قال فيه :

« إن عمل في خلال العشرين عاماً الأول كان بلا أكاذيب ، وبالتالي لم يكن عملاً حقيقياً . وإلى هذا يعود السبب في أنني لم أصبح مؤلفاً حتى اليوم على الوجه الذي يفهم من كلمة مؤلف في الوقت الحالي . ولكن لتقل أنني فنان يدع بعض الخرافات والأساطير النابذة من أحقاد قلبه المضطرب ، وهذا هو السبب في أن كل من أيدني في هذا العالم كان من بين أولئك الذين يملكون ناصية الخيال ويحوزون ملكات الفن » .

وفي الجزء الأول من «المذكرات» تتحدد الوسيلة التي اتبعها كأى في تخطيط «الطاهون» كما تنضج المصادر التي استقى منها مادة مؤلفه «المتنرد» ، فن المؤكدة أنه فيما يتعلق بالطاهون قد درس بعق مؤلفات سينوزا وهيجل في الوقت الذي مر فيه مرور الكرام بمؤلفات ماركس ، ولكنه في «المتنرد» لم يخف اهتمامه المتزايد بالحركات الثورية في روسيا قبيل عام

١٩١٧ وعلى ذلك فإن هذه الأجزاء إنما تمثل آراءه الشخصية ، وعلى ذلك أيضاً فإن «المذكرات» وبخاصة الجزء الثاني يمكن اعتبارها يوميات شخصية . وما لم يخرج أتباع كأى عن صمتهم فلن نتمكن إلى وقت طويل من تحديد المدى الواسع الذي حققته «المذكرات» في استجلاء رغباته الثقافية الخاصة وميوله الأدبية الدفينة .

وثمة فارق محسوس بين الجزءين الأول والثاني من «المذكرات» هو أن الأخير بالإضافة إلى طوله النسبي واحتوائه على ملاحظات تشاؤمية يعتبر انمكاساً شخصياً للكاتب أكثر من الجزء الأول ، وإن كان المدخل الفني لمؤلفات كأى يحذر فيها من الاعتقاد الجازم بأن كل ما ينتج عن الفكر الأدبي إن هو إلا انمكاس نفسي لشخصية كاتبه وذلك بقوله : « عندما نطالع وجهاً مشرقاً منبسطاً ترواح نفوسنا ونعلم حينئذ علم اليقين أن الوظيفة المثل لمثل هذا الشخص هي في عكس هذه السعادة على من حوله ، وعلى النقيض من ذلك فإن قلوبنا تنفطر كذاً ليالي العاصي التي تحترق فيها أفئدة من نقابهم » . وفي مدخل آخر إلى ذلك يقول كأى : « إن الجهد الوحيد الذي حرصت على بذله طوال حياتي بعد أن توافرت لي كل الأمان التي تمنيتها فيما عدا المال الذي لم أهتم به أدنى اهتمام ، هو أن أعيش حياتي رجلاً طبيعياً عادياً لا أسمى للتملق بالهاوية . وهذا الجهد الكبير لم يحقق نجاحاً يذكر ، وبدلاً من أن أحقق حلمي وأمنيتي بدأت الهاوية تقترب مني شيئاً فشيئاً . . .

ومع ذلك فقد كانت الهاوية التي اقتربت من كأى شيئاً فشيئاً حتى تردى فيها هي الحرية ، تلك الوسيلة النبيلة والشريفة معاً التي توصل بها في فضاله ضد قوى القمع والقمع والدمار التي سادت عصره .

فوز المني عبد المنعم

في الثاني عشر من شهر سبتمبر
١٩٦٥ تحمل الذكرى الخامسة والعشرون
على وفاة المفكر العربي الكبير الفيلسوف
« أمين الريحاني » .

ولا شك أن الأعمال المجيدة التي
يقدمها أبناء الأمة المخلصون هي التراث
الإنساني الذي يرود المستقبل ويحدد معالم
الطريق ولكي تستمر الأمة في نهضتها عليها
أن تنبصر من حوّلها هذه المعالم وأن تفيد
من هؤلاء الرواد حتى يستمر طريق
التطور مستقيماً واضحاً والأمة العربية
وقد خطت خطواتها الموفقة المباركة
وأبرزت العزة الكريمة التي انطوت عليها
نفوس أبنائها وأصبح واجباً عليها أن
تعتز بتراثها وبأعمالها المجيدة وبروادها
الأعلام الذين فتحوا مغاليق الفكر أمام
الناشئين .

وقد كان أمين الريحاني وليد لبنان
عام ١٨٧٦ - أحد رواد الفكر الإنساني
الذين رفعوا لواء الثورة على الصعيد
العربي كله - صاحب مبدأ ورسالة وكان
من أعداء نظرية الفن للفن في الأدب ودعا
الأدباء والكتاب في كل مكان أن يجندوا
أقلامهم خدمة للشعب وأن يتركوا الأبراج
العاجية ويحطموها ووضع المسؤولية كاملة
على كاهل رجال الأدب والفكر وناشدهم
قائلاً « الثورة الروحية قبل الثورة
الاجتماعية » فلو اتحدت كل النفوس
لنالت الأفراد أقصى أمانها في الحرية
والمساواة والمساواة « ومن لا يثور لا ينجو
من العبودية ولا حقه أن يشكو العبودية »
وكره الريحاني الاستعمار وشن عليه الحملة
تلو الحملة قائلا « أنا عربي شرق توري .
عربي يكره الترك ، وشرق لا يزدري
العرب . . توري تهمة الكعبة مثلاً يمه
الدستور » وقد أعطى للدين حرمة وقديسه
وجلاله وللوطن حقه وكيانه وأخذ على
حاتقه صبه الدفاع عن فلسطين العربية
الجريرة وتطوع بالسفر مراراً إلى أمريكا
ليعلن على العالم من هناك حق عرب فلسطين
في وطنهم السليب الفاسق بين أنياب



الصهيوفية القادرة وكأنت سلسلة ثوراته
متصلة لم تنقسم قطار على رجال الدين ثورة
عارمة حارب فيها التزمّت الذي سيطر على
الأفكار والمعتقدات منادياً بالتسامح
والإخاء فتصدى له دعاة الرجعية وحاربوه
فخرج على العالم العربي بكتابه « المخالفة
الثلاثية في المملكة الحيوانية » وفيه يسخر
من رجال الدين حيث أجرى الحوار فيه
على لسان الحيوانات على غرار « كليلية
ودمنة » ثم طلع مرة أخرى بكتاب قيم في
ذات الصدد بعنوان « المكاري والكاهن »
يحارب به الجمود الديني والبدع والخرافات
التي سيطرت على العامة من أبناء الشعب
وحمل رجال الدين مسؤولية تربية النشء
وما يترتب على تخلف هذا النشء من
اندسار في الأخلاق والقيم وضعف في
النفوس والأفئدة .

وثار كذلك على التقاليد والمعادن
التي انتشرت كالوباء في المجتمع العربي
آنذاك فقيدت خطواته وعاقبت مسيره . .
ووقفت سحبر عثرة في طريق طموحه
 وآماله ومثله وأن انتشار هذه المعادن
البديثة المستوردة نتاج الحكم الاستعماري
البغيض الذي ولد في نفسية المجتمع العربي
الخوف والجهل الذي استشرى كالداء
الويل « الخوف والجهل توأمان أمهما
العبودية وأبوها الظلم وأن عقلية الأمرة
كلها لعقلية المبيد إنها تبدو في اليد وفي
المسود وفي الوزير وفي الخفير في المؤمن
اللابس الثمالة أو البر نيطة وفي رئيسه الرائل
في الدمقس والأرجوان أنا سيدك وهذا
سيفي على رقبتك ثم يقول لمن هو أرفع
منه أنت سيدى وهذا سيفك على رقبي
فسبعان من جعل السيف رمز المساواة
ومرجباً بمن جاء يحطم السيوف ويحمر
المبيد » .

وشملت الثورة عند « الريحاني »
الشعراء وهم أخوانه وأصدقائه إلا أنه
ناصرهم الداء لوقوفهم مكتوفي الأيدي
حيال قضايا بلادهم وقرضهم الشعر في
الأخوانيات والثرثاء والمدح المبتذل

ولماذا ؟ لأن الأسعار هابطة ولا ربح في البيع للأفراد والمحتكرين »
وقد أرحس الرياحاني الثورة الاشتراكية في قوله شتتياً :

« متى يا رب . . تتساوى الأعضاء وتتوازن فتظهر على الهيئة علام الجبال ودلائل الكمال ولا أعلن ذلك اليوم يراني ويراك أيها القارئ . . ولكني أؤكد لك أنه آت . . وكل آت قريب » .

ودعا إلى اتحاد العلم والدين « أريد أن أرى في بلادى ثمار الأنبياء ونمساخ العلم على شجرة واحدة » .

وهكذا بالجهد والعرق والكفاح وبالنفي والتشريد والغربة . . بكل هذه الوسائل قاوم الرياحاني الحضارة الغربية العابثة بجمرية الإنسان وقيمه وتراثه ومعتقداته . . قاومها بالعقل والمنطق الواضح وأصبح أديبه الحى تعبيراً عن خلجة نفس ثائرة تعاف الظلم وتأباه بحجة نقمة الجماعة والأفراد على أوضاع قائمة جائرة سواء أكان القابض على ناصيتها من أبناء البلاد أو من غارجهما . وهنا تصدق نظرية الفيلسوف الوجودي « جان بول سارتر » التي تقول : « أينما حل الظلم فنحن الكتاب مسؤولون عنه ولما كانت اللغة تستخدم في إيجاد الأشياء فعل الكتاب أن يستخدها في المطالبة بجمرية الإنسان وليس هناك سوى بلاغة واحدة هي البلاغة التي تدافع عن الحرية » .

وفي عام ١٩٤٠ تلقى كاتبنا العملاق ربه أثر حادث أليم بعد أن ترك ثمار قريحته الفذة في صورة كتب إصلاحية رائدة « التطرف والإصلاح - أنتم الشعراء - الرياحانيات - المغرب الأقصى » ولكنه سيظل قمة سامقة في عالم الفكر فقد كان بحق ووضحة يانعة في جبال لبنان . . وعلماً شاعراً من أعلام الفكر والنفس والشعور جميعاً . . وذخيرة حية باقية في التراث العربي الخالد .

خيس سلمونه

وبعدهم من التعبير به في الميادين الوطنية الصادقة « نحن في زمن الحديد والكهرباء وأن حامل هذه القلوب - يقصد الشعراء - لأصبر في المهن والتكبات من فواخ القطا ولأجبن من صفار الأراذب وما أسرعتنا وهذه قلوبنا إلى الشكوى والأثين وإلى التأوه والتطهف والنواح وما أسرعتنا وأشد صراخنا في ميدان التعيب والتدب وكأفنا في مندب دائم » .

وكان جل هم جمع الشمل العربي فقال في إحدى خطبه « إن خلاص الإنسان بيده . . انهضوا ينض الله معكم وإن الأمة التي يكثر فيها الطفيليات لا تعيش طويلاً . . فكروا في الإنتاج قبل أن يهلككم الاستهلاك . . وجارك القريب . . خير من أغنيك البعيد ، بل خير من أمك الحنون البعيدة » .

وبكل هذه الأسلحة حارب الرياحاني الاستعمار وقاوم الحضارة الغربية التي « تؤثر العرض على الجوهر وترفع الاحتيال على الصدق والسياسة على العلم والجبال على الحقيقة والمال على العدل » .

وسيطرت زخارف الحضارة على كل شيء حتى توصلت إلى السيطرة على القيم والتراث وأصبح الناس لا يأملون الخير في مستقبلهم وكأنهم في عهد قياصرة الرومان واكتشف ببصيرته الناقدة أن الديمقراطية قد انحرفت عن مبادئها التي قامت عليها من حرية وعدالة ومساواة « تغيرت القيود وتنوع السلاسل واستبدل النحاسون بغيرهم » .

وانتقد الرياحاني السياسة الاقتصادية التي يطبقها الغرب الاستعماري والتي تؤيد الاحتكار والاستثمار والجور « هناك جبال من الدقيق تطلب من يأخذها ويوزعها على العالم وهناك ألوف وملايين من المساكين يشتررون رغيف الخبز بدمهم ودم بنفهم الصغار هناك قمح يفتقر الطاحن وطحين يلتبس الخباز والألوف من البشر يطلبون خبزاً والمحتكرون يقولون لا . .

ندوة القراء

هوية إلى النقد :

إن مجلة الفكر المعاصر إذ تفتح صفحاتها لكل التجارب جاعلة من نفسها قاعدة لإطلاق الفكر الجديد ومحنة لتوليد الرأي الحر إنما تؤمن بفاعلية الكلمة للنقادة لإعانتها بعملية الرأي ومسئولية الكلمة ، فإذا كان الفكر علامة على وجود الأمة فالتقده عامل من عوامل إيجادها ولذلك فجعلنا إذ تدعو كتابها أن يفكروا بكل حق وملاحة تدعو قراءها أيضاً أن يطالعوها بصوت عال وأن يعلقوا عليها بكلمات النقد ، فسندنا أن كلمات النقد التنظيف دعائم تساعدنا على تأصيل الجذور ولبنات نمكنا من العلو بالبناء .

ونحن إذ نفتح هذا الباب النقدي على مصراحيه ليلتقي فيه القارئ بالكتاب ، نرجو أن يكون هذا اللقاء لقاء حوار لا لقاء هدم وأن يكون لحساب - لا على حساب - قضايا الفكر المعاصر وإنسان القرن العشرين . . .

• • •

السيد رئيس التحرير :

تحية طيبة

وأتمنى أنا بدوري ، كيف للهدف أن يكون قائماً ، ومن وضعه هو وبعد ذلك كله مشتركاً فيه مع غيره ؟

إنه لمن المستحيل أن يكون الجميع سائراً نحو هدف موحد ،

إن هناك من يتفرد بنفسه كلياً عن المجتمع في برج عاجي مثلاً ، فباعزال هذا الشخص لا يكون الهدف موحداً بتاتاً - فهناك من يتميز بالإيجابية والتحملي ، فهو وإن كان وسط الناس ، لا يضع فيهم ، بل يظل غريباً عنهم ، لا يتقرب داخل قوالب آرائهم الشائعة ولا يتشبه بمذاهبهم الجارية (من موضوع « الاختراب » محمود رجب) - هذا شخص مغرب اختراها اجتاهياً ، كيف له أن يتصوى سائراً نحو الهدف الموحد ، وكيف لكم أن تعتبروه ساعياً نحو ذلك الهدف .

وإن لأقول ، إنه لولا فردية (إفراد) بعض الأفراد في مفاهيمهم الخاصة (الذاتية) لما رأى علمنا هذا العلماء والفلاسفة ، ولما رأى نور الحضارة .

« فسقراط » ألم يكن ضحية المجتمع والدولة ، لنفرض أنه تنازل عن رأيه وانتصوى سائراً نحو هدف مجتمعه الأثيني ، ألا يكون ذلك ، هدماً شاملاً وموتاً واقعاً ، لفلسفته وبألتالي لعظم الفلسفات الحديثة .

أود قبل كل شيء أن أشكركم على مجهودكم الكبير الفنى . بذلتموه لإخراج المجلة في إطارها الجديد الأنيق .

في هذه المجلة أحاول أن أشير إلى بعض ما استرعى انتباهي من مواد الموضوع القيم « إرادة التغيير » لسيادة الدكتور زكي نجيب محمود - في صفحتي ١١ ، ٢٢ بالذات ، يعرض الدكتور محمود للمذهب « اسبينوزا » الذي يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل في مساره المرسوم .

ويتساءل الدكتور محمود : من كون الإنسان حراً أم مجبراً على السير مع سواء في الخط المرسوم وفي المجموع للتكامل ؟ ويؤكد صحة هذا المذهب بأخذ البحث من هذه النقطة وهي : فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو - مشتركاً فيه مع غيره - فهو في سعيه نحو الهدف كائن مريد .

لا أدري كيف توصل سيادته إلى هذه الوجهة من النظر ، وبهذه السهولة أيضاً .

وهالك مثل آخر ، العالم « داروين » ، لولا تمردته على معتقدات الكنيسة وتعصب المؤمنين ، هل كان لنظريته أن تأخذ مكانتها المرموقة التي استحققتها .

أما الأمثلة التي أوردتها كاتب المقالة لتعزيزها ، فقد كانت غير قادرة على تأكيد صحة ما يقول ، عدا ما أوردته حول قواعد اللغة ، ومضمون المثل :

إن قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها وليس من حق الكاتب في اللغة العربية فرضاً أن ينصب هذا أو يرفع ذلك ، ومع ذلك فالكاتب يحتفظ بحريته فيما يكتبه من مواضيع .

وأريد أن أسأل - بعد أن تأذنوا لي يا سيادة الدكتور - : بأي دافع بزغ أعلام النحو والصرف واللغة ؟ ألم يزعجوا بدافع تطوير اللغة ، كمن تهاوى رقي عصورهم ؟ !

لنسلط الأنوار قليلاً على الشاعر الأمريكي العظيم « أدوارد أستلين كنجز » ، أو أ . أ . كنجز ، كان معتزاً ومؤمناً بفرديته ، شعره أباه عليه عصره ففرضه هو على عصره فرضاً ، كان شاعرنا هذا واثقاً من نفسه إلى أبعد الحدود ، ويعتقد أن كل ما يقوله أو يفكر فيه أو يفعله ، لا يمكن أن يصل إليه النقد .

وكانت له طريقته الخاصة لكتابة الكلمات والحروف ، فهو على حد قوله ، يحلو له أن يرى أشعاره تنمط في رحاب الصفحة دون ما فواصل في أي موضع منها ، ويعتد كنجز في هذا على نظرية التعبير المباشر ، أي أنه يرى أن يتفادى هذه الطريقة ما يطرأ على خبراته من مسيح وتشويه حين يصعب في قالب الألفاظ ، فإذا ما أراد مثلاً أن يبرز استعارة من الماء وهو يتقاطر على جانبي الطريق فما عليه إلا أن يكتب كلامه هكذا :

أ
ت
ق
ا
ط
لا
في
ا
ل
ص
ف
ح
ة

وإذا أراد أن يصف الطائرة التي يلعب بها الأطفال فما عليه إلا أن يرتب قصيدته عنها في شكل يفترض فيه أن يوحى

ط
بال
رة
يا

هنا ما جرى عليه كنجز من تقطيع الكلمات والأبيات ولذلك مبررات ، منها أن بعض القصائد إذا فتقت نتجت عنها صورة خاصة جميلة ، (موضوع الشاعر الأمريكي أدوارد كنجز والبحث عن الشخصية بقلم الدكتور زاخر غبريال ، مجلة « المهلة » المصرية ، عدد مايو (أيار) الماضي ١٩٦٥) .

لولا هؤلاء المستقلون بشخصياتهم ، من أين لنا ، التطور والإنطلاق والحرية ، وتقدم الحضارة ، لولا هؤلاء من أين لنا (إرادة التغيير) ؟ !

ويجب أن لا ننسى أن فردية الإنسان ، شيء عظيم ، و « سارتر » يؤيدني إذ يقول : « إن الموقف الإنساني الأصيل إنما يتلخص في الخروج على المألوف الذي يقيد ويحول إلى شيء من الأشياء » ، (مقال : حول نظرية القيمة) .

وفي الختام ، أود أن أبدى إعجابي بهذا الموضوع الذي يشكل رمزاً لمهد من جهود النقد الموضوعي ، وفكراً مفتوحاً لكل التجارب ، وشكري وتقديري واحترامي لسيادة الدكتور محمود ، واستمحيه علماً إن صدر عني ما يسىء ويخرج .

مع تهاني للجميع بعيد الثورة .
وشكراً لكم .

محمد الشاخي
بغداد - الجمهورية العراقية

- لست أرى للكاتب الفاضل مختلفاً مني في شيء ! فلقد اشترطت للإرادة الحرة أن يكون صاحبها ساعياً بفعله نحو هدف من صنعه ، عل أنه قد ينفرد بهذا الصنع وقد يشترك مع سواء فيه ، فهناك حالات تفرد فيها أفراد بوضع أهداف لأنفسهم ثم تبهم فيها الناس (كالأمثلة التي ساقها صاحب التعليق) وهناك حالات أخرى يتوأسى الناس فيها مما حل استهداف غايات معينة ، وفي كلتا الحالتين يكون الناس « أحراراً » ما داموا يسمون نحو أهداف « يريدها » بنير إيجاب .

ز . ن . م

حول مقال نحو فكر سينماي جديد :

كتب الأستاذ الناقد عبد الفتاح البارودي في العدد السادس مقالا تحت عنوان « نحو فكر سينماي جديد » فحاول أن يلخص تطور السينما كفن عالمي ، وارتباط السينما المصرية بهذا التطور ومتى حظها منه - على أساس أن السينما قد نشأت عندنا في تاريخ لا يبعد كثيراً عن تاريخ ظهورها في سائر مراكز السينما العالمية - وتعرض في مقاله لبعض التعاريف التي تتعلق بظهور ما أسماه « الأدب ذو القيم السينمائية أو السينما ذات القيم الأدبية » ، وكيف أن تطور السينما في العالم قد اعتمد على هذا الأدب ، وأن

علينا نحن أيضاً أن نبحث عنه ونعتمد عليه إذا أردنا النهوض سينمائياً ، حتى نتخلص من تلك الميلودرامات والعقد المصطنعة التي سادت أفلامنا التجارية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

والذي دفعني في الواقع إلى كتابة هذا التعليق ، هو أنني لم أرحب كثيراً باصطلاح « الأدب السينمائي » الذي تكرر كثيراً في مقال الأستاذ الناقد ، حيث أن هذا التعريف قد يؤدي إلى الخلط بين التعبير السينمائي وبين غيره من أشكال التعبير الفنية ، أو هو قد يطوى الفن السينمائي تحت جناح الأدب ، وهذا بالضبط ما قامت السينما الجديدة لتعاريبه ، ونثبت أن التعبير السينمائي فن فريد ومنفصل عن أشكال الفنون التعبيرية الأخرى ، وأن هذا الفن الجديد يحمل في طياته إمكانيات بكر هائلة ، بل لقد جرؤ السينمائيون الجدد على القول بأن الأعمال السينمائية التي ظهرت من قبل ، لم تكن سينمائية بالمعنى الحقيقي ، بل هي ليست أكثر من إرغاصات أو تجارب مرحلية للوصول إلى السينما الحقيقية .

السينما الجديدة إذن ترفض اصطلاح « الأدب السينمائي » شكلاً ومضموناً ، وترفض فكرة استخدام المقاييس الأدبية في تقويم العمل السينمائي التي ينادى بها الأستاذ البارودي ، وتطالب باستخدام المقاييس السينمائية بدلاً منها ، ربما لأن الأدب لون من ألوان التعبير قوامه الكلمات والصيغ ، أما السينما فتعتمد أساساً على التعبير بالصورة والتكوين - فهي أقرب إذن إلى الفنون التشكيلية - هذا إلى جانب استعانتها ببعض وسائل الفنون الأخرى « كفنون التصوير والممثل والموسيقى » . الخ لتخرج في النهاية بعمل سينمائي منفصل ومتميز عن هذه جميعاً ، ولا يجوز الحكم عليه إلا كككل ، بصرف النظر عن جزئياته .

وقد يكون من الأوفق هنا أن أعتمد في التذليل على كلامي على ما جاءت به السينما الجديدة ، وأن أعرض وجهة نظرها التي غيرت وجه هذا الفن من أساسه « الأمر الذي يستلزم معه أن نعرض لسرد بعض الأحداث التي أدت إلى ظهورها ، سرداً تاريخياً ، قد يفيد في محاولة التعرف على شكل هذا التغيير ومضمونه ، والمدى الذي يمكن أن يصل إليه ، كما أنه قد يساعدنا على الحكم على مدى أصالته ، وما إذا كان مجرد « تقليعة » مقصود بها جذب الانتباه ، أم هو تغيير جلي في ثوري راسخ سيثبت وجوده ويكون مقدمة لتطورات أخرى أكبر .

كانت حركة الواقعية الإيطالية هي عرض صادق لمخلفات الحرب العالمية الثانية ، ومحاولة من الفنان السينمائي لتسجيل مظاهر الدمار الذي حل بالإنسان من جرأتها ، وهذا التصوير ، وإن يكن تصويراً خارجياً لا يتعدى تسجيل الظواهر الملموسة ، أو التحليل التقليدي للنفسيات ، إلا أنه ساعد على تحرير السينما بعض الشيء ، فخرجت الكاميرا إلى الشارع لتصوير الإنسان في حياته اليومية ومشكلاته الواقعية الحقيقية . . . إلا أن هذه الحركة سرعان ما قضت ، لأنها لم تتخذ من الإنسان المطلق أساساً لها .

ذلك الكائن الغريب بكل تناقضاته وعقده ومشكلاته الداخلية ، بل اعتمدت على تسجيل مشكلات فترة بعينها هي فترة ما بعد الحرب تسجيلاً سطحياً من الخارج ، ومن ثم فقد انعدم مبرر وجودها بانقضاء هذه الفترة ، لتفسح الطريق لظهور « الموجة الجديدة » .

بدأت هذه الحركة بمقالات ثائرة نشرها جماعة من النقاد الشبان في مجلة سينمائية فرنسية تسمى « كراسات السينما » cahiers de cinéma هاجموا فيها كل الإنتاج السينمائي الذي يصدر في هوليوود ولندن وباريس ، وقالوا إنه قد آن الأوان لمحاولة إرساء أسس جديدة للفن السينمائي ، عن طريق إحداث ثورة في الأسس التقليدية القائمة ... ثم أتيح لأحد أفراد هذه الجماعة هو آلان رينيه فرصة لإخراج فيلم طبق فيه كل ما نادوا به من ثورة في التكنيك السينمائي ، هو فيلم « هيروشوما حبيبي » الذي شاهدته القاهرة منذ سنوات .

والذي يعتنقنا هنا هو التكنيك الجديد الذي اتجه إليه المخرج ، إذ أنه نبذ كل القواعد السينمائية المتعارف عليها ، وتغفل داخل النفس البشرية ، فعبّر عن طريق القطع المباشر ، عن شطحات التفكير الإنساني ، وعن تداعل الماضي والحاضر ، في شكل أقرب إلى الأداء السيمفوني المتوافق ، فخرج العمل في مجموعه حارياً لمضامين لا يمكن التعبير عنها بشكل آخر غيره هو نفسه .

وبصرف النظر عن صحاح الاستنكار التي انطلقت تنطى على بعض الأصوات المستعصنة والتي تلوحت الاتجاه الجديد وأحست بمدى رحابته ، فقد كان فيلم « هيروشوما حبيبي » بداية لسيل من أفلام المخرجين الفرنسيين الشبان أمثال فرانسوا تروفو وأنيس فاردا وغيرهم ، ثم انتقل الاتجاه الجديد إلى إيطاليا حيث قام مخرجون مثل فليبي وفيسكونتي بتعميق هذا الاتجاه عن طريق إثرائه بمضامين فلسفية ورؤى ذاتية تعبر عن أصحائها ، وبدأت أساء الأفلام والمخرجين الجدد تظهر في مهرجانات السينما الدولية لتكتسح جوائزها ، ووقف أساطين السينما القدامى حيارى إزاء عملية المدهة ، والتي لم تغلح إزاءها كل أسلحة السينما سكوب والسينر اما والألوان والفيلم ذي الرائحة ، إلى آخر هذه الإمكانيات الصناعية الهائلة . حتى السينما السوفيتية - التي تستند إلى أساس أيديولوجي تقليدي يكاد يكون متكرراً - لم تسلم من التيار العام الجديد ، فأتاحت لنا رؤية أفلام تأثرت - بقدر - بالاتجاهات الجديدة في السينما مثل أفلام طفولة أيفان واشترت أبا وجولة في موسكو وغير ذلك . وفي أماكن أخرى من العالم ، أحدثت الأفكار الجديدة تغييراً في عقلية المهتمين بهذا الفن ، فهي وإن لم يتبعها كثيرون ، إلا أنها ولا شك كان لها أكبر الأثر في تكوين مفاهيمهم عن السينما ، وهذا وحده نجاح كبير .

ويبقى أن أوضح هنا نقطة هامة متناً لبعض القس ، وهي أنه بالرغم من أن المسائل السالفة قد استقرت أصولها في الأذهان

وأصبحت من البديهيات في العمل السينمائي - بفضل تلك المحاولات النظرية الجادة ، وبفضل الأعمال الجيدة الكثيرة التي فرضت نفسها - أقول بالرغم من ذلك ، فإن هذا لم يصبح المخرجين الذين عملوا على أساسها بصيغة واحدة ، وإنما كان الفاصل بينهم هو المضمون الفلسفي والاجتماعي والسياسي الذي يمتلكه كل منهم ، ووجهة النظر التي يحملها ويريد توصيلها عن طريق أعماله ، أو بالتحديد نظريته الفلسفية الذاتية . . . وهذا بالطبع إلى جانب تكتيكية المميز في التنفيذ ، فن البديهي أن المخرج الياباني يدافع عن قيم فلسفية واجتماعية تختلف عن تلك التي يدافع عنها المخرج السويدي أو البولندي ، وذلك بحكم الاختلافات الحضارية والثقافية والاجتماعية التي تشكل نمط تفكير الفرد في هذه المجتمعات . كذلك الفترة المرحلية التي يجتازها الفنان نفسه في أثناء استكناه لمقومات بنائه الثقافي ، وأثناء نموه وتطوره من مرحلة إلى أخرى ، وإنما المهم أن هذه الاختلافات هي اختلافات في التفاصيل لا في الأصل ، اختلافات في الأسلوب المميز لكل مخرج لا في المفاهيم الأساسية لفن السينما . فبينما يعتمد فريديريكو فالي على أسلوب الصدمة المباشرة التي تحدث الأثر المرغوب لدى المتفرج ، نرى أن لوثنينو فيسكونتي أقرب إلى الشاعر أو الرسام الذي يستخدم فرشاته في إضافة التفاصيل الشعرية المرحفة ، في الوقت الذي ينفذ فيه انجمار برجهان أعماله بجو ميتافيزيقي يقربها إلى الأحلام . وفي أفلام الثلاثة - أو في الأفلام الجديدة أو اللاتقلدية بأكملها - يمكن أن نخرج بمحاولة لوضع تعريف موجز للسينما الحقيقية أو السينما الصرفة على أنها : الموضوع الذي لا يمكن التعبير عنه ، بنفس الدرجة ، بأي شكل آخر من أشكال التعبير الأدبي أو غيره . أو بمعبارة أكثر تبسيطاً : هي الفيلم الذي لا يمكن محاكاته .

محمود حجازي

•••

محول مقال الثورة والتمرد عند ألبير كامو :

تحية طيبة وبعد

قرأت مقال السيد الدكتور فؤاد زكريا عن الثورة والتمرد عند ألبير كامو في عدد مايو من مجلة « الفكر المعاصر » وهالي أن يخلط السيد الدكتور بين الثورة والتمرد في مستهل مقاله وليس هذا فحسب ، بل إنه يصف التمرد بالإصالة حين قال : « إن بعض الكتاب يطيلون الحديث عن الثورة دون أن يكون في نفوسهم إيمان حقيق بها . وبمعظم يكتبون عن التمرد وفي أذهانهم معان تقضي على كل ما فيه من أصالة وتزيف قيمته الحقيقية ومن هؤلاء في رأي السيد الدكتور . . ألبير كامو » .

وأنني أتعجب كيف يكون هناك أصالة للتمرد ، إن الأصالة ترتبط بالثورة لا بالتمرد والقيمة الحقيقية إنما هي في الثورة

لا في التمرد لأن هناك فرقاً كبيراً بين الثورة والتمرد ، إن الثورة ليست انقلاباً مادياً يغير مظاهر الناس أو شكل المدن إنما هي تطور باطني يتم على دفعات ببطء في طريق سيرها المرسوم لها . ثم إن الثورة تقوم ببناء على مبادئ وهي تمتاز بالدوام والتجديد لا تبدأ ولا تنتهي ، أما التمرد فهو أمر عارض ومؤقت ليست له جذور عميقة من الفكر يستند إليها ويستمد منها وجوده ولذلك فهو مرعان ما يودع في مهده . كما أن الثورة ليست كالتمرد أو حركة التنقلات ، إن الثورة أعظم من هذا قدراً وأبعد أثراً ، إن الثورة تجعل من الحرية شيئاً مقدساً وليس ثمة شيء أنجع في علاج الأمم وتحريك عناصر قوتها من الحرية .

وفي كتاب تشرح الثورة Anatomy of Revolution لمؤلفه كرين برنتون نجده يقول « إن الأنبياء هم أكبر الثوار في تاريخ بني الإنسان » فلا بد للثورة من قداسة ومن أمل ومن مبادئ مقدرة ولا تحسب من الثورة الصالحة كل ثورة تخرب وتهدم ولا تقدر ولا تقبى ولا تدن بقداصة لفكرة أو لزمامة يؤمن بها الثائرون .

ولم يخل التاريخ من هجمات ثائرة على الظلم والفساد « تمرد » ولكنها ما لم تكن على مبدأ وإلى غاية لم تلبث أن تسقط من حساب التاريخ فلا تذكر في صفحاته إلا كما تذكر العاصفة المدمرة أو البركان المزلزل أو القطيع من الذئاب انطلق على مدينة فعات فيها وعاد من حيث أتى أو أخذ الاغنون عليه طريقه قبل أن يعود ، كذلك كانت ثورة الزنج في البصرة وثورات مصر بعد بناء الأهرام وأيضاً كانت بعض الثورات في الشرق الأقصى عند أواسط القرن التاسع عشر هي قن وقلاقل وتمرد وأما أنها ثورات فلا نصيب لها من هذا الاسم إذ لم يكن لها نصيب من القداسة والمبدأ أو الزمامة . ومن أوضح الأمثلة التاريخية على هذا الفارق بين الثورة والتمرد هو تمرد اسبارتاكوس فقد بدأت بسجين عبداً وانتهت بسجين ألقاً طالبوا فقط « بحقوق متساوية » مع المواطنين الرومانيين ولقد انتصروا على القوات الرومانية التي واجهتهم وزحفوا إلى روما لكنهم توقفوا أمام أسوارها إذ لم يكن يحذرهم مبدأ عام أو مذهب شامل .

إن الثورة لا تعد ثورة إلا إذا سار فيها التغيير السياسي جنباً إلى جنب مع التغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي أما مجرد التغيير السياسي فيسمى تمديلاً أو إصلاحاً ، كما أن الثورة تختلف عن التمرد في أن التمرد ينقضي سريعاً إنه شهادة لا تماسك فيها ولا أحكام . أما الثورة فتبدأ بفكرة ، إنها ادخال الفكرة في سياق التجربة التاريخية على حين أن التمرد هو مجرد حركة تفضي من التجربة الفردية إلى الفكرة ، إن التمرد حركة لا نتيجة لها في الواقع واحتجاج غامض لا ينطوي على نظام أو مذهب ، أما الثورة فمحاولة لتكييف العمل وفقاً لفكرة ابتناء تشكيل العالم داخل إطار نظري .

أحوال الحرب العالمية الثانية ومآسيها وما جرته على الإنسانية من دمار وخراب ، وما لا شك فيه أن التفكير الفلسفي إنما هو وليد العصر الذي يعيش فيه المفكرون ، وهذا المفكر الذي لمس ما أصاب الإنسانية من تمزق عقب حربين عالميتين ليس بعيداً أن يتنادى بالاعتدال ونبذ التطرف ، إنه يشور على عالم ممزق كي يردّه إلى الوحدة ، أنه يعارض مبدأ الظلم المتفشى في العالم بعيداً العدل والاعتدال ، إنه يريد أن يشيع العدل والسلام بين الناس جميعاً لينشئ أوجاع الإنسانية ويحلّ مصيرها الغامض المجهّم .

يكفي كامي أصالة وغلوراً في عالم الفكر الإنساني أنه نادى بالاعتدال في عالم يتم بالتكامل ، عالم ملء بالتمصب والتمزق والتحزب ، عالم تهدده الحروب التي يشنها رجال متطرفون لا يعرفون الاعتدال في هذا العصر الذي يحتم عليهم أن يكون الاعتدال مذهبهم ، وهؤلاء هم تجار الحروب أعداء التقدم أعداء الحرية أعداء الإنسانية أعداء السلام .

الألفي عبد القادر الألفي
ليسانس آداب

• • •

حول مقال « مفهوم الحرية في المجتمع الاشتراكي » :
تحية طيبة وبعد

لا أبالغ إذا قلت إنني وأنا أطالع مجلّتك الوليدة هذه اكتشفت أن تلك المجلة هي التي كنت أبحث عنها . والتي كان مجتمعا المعاصر - بحق - في حاجة إليها . فعل الرغم مما تكتظ به السوق العربية الآن من كتب ومجلات فقد بقيت هناك ثغرة لم تسد إلا بظهور مجلّتك هذه .

وأنه ليس مني أن أحسّ كل القارئ على أمر هذه المجلة مع تقديري لجهودهم الكريمة التي تعاونت على إخراج هذه المجلة على هذه الصورة وأتمنى لكم التقدم والنجاح .

وأود أن أبحث لسيادتكم تعليقاً حول مقال « مفهوم الحرية في المجتمع الاشتراكي » للأستاذ عبد الفتاح العدي . ففي الفقرة التي تحت عنوان « قالوا عن حرية الإرادة » يرد سيادته على القائلين بأن الإنسان مجبر لأنه خاضع لقوة أهل وهو مسوق إلى أعماله بتأثير هذه القوى العليا ولا إرادة له أمامها فيما يأتي ويدع من أعمال . فإن سيادته يقول إذا كان الأمر كذلك كان من الحتم اللازم أن تصبح حياة الناس جميعاً صورة واحدة تتكرر ملايين المرات على مدى التاريخ لأنها حينئذ ليست سوى نتائج إرادة واحدة هي إرادة الرب الأعلى .

وردي على سيادته أن حياة الناس جميعاً إذا كانت نتائج إرادة واحدة هي لإرادة الرب الأعلى فإن ذلك لا يعني أن تصبح حياتهم جميعاً صورة واحدة متكررة فإنها يمكن أن تختلف باختلاف الشخص الذي تنفذ من خلاله لتظهر إلى سبيل الوجود ،

والنقطة الثانية هي أن السيد الدكتور يرى كامي بالمبول الفوضوية وإلى أنشأ كيف يوصف مثل هذا الكاتب الحر الذي أحب الحرية وأحب البشر وشمر بالقيم الإنسانية الحقيقية . كيف يوصف بأنه ذو ميول فوضوية . إن هذا حكم فيه تجن على جهود رجل ناضل فصال الأحرار بقلمه من أجل حرية الإنسان ومن أجل قضاياه الكبرى ، فلقد عمل كامي محروماً بجريدة تصدر بالجزائر سنة ١٩٣٨ وكتب افتتاحيات تدافع عن القضايا السياسية الجزائرية الكبرى وفي سنة ١٩٤٠ اضطر إلى مغادرة الجزائر بسبب ما كان يعانيه من مضايقات من جانب الهيئات السياسية الرسمية بشأن مقالاته ، وفي سنة ١٩٤٧ نجح حركة تمرد في مدغشقر ليحتج كامي بحجة ضد القمع الجماعي ويقول « إن الحقيقة أمامنا واضحة بشعة ، إننا نتصرف في مثل هذه الأحوال بما نأخذه على الألمان من تصرف » .

وفي سنة ١٩٥٤ تدخل كامي في صالح سبعة من التونسيين الذين حكم عليهم بالإعدام ، وفي عام ١٩٥٦ يسافر إلى الجزائر ويوجه « نداء الهدنة » يقول فيه « عدت من الجزائر يفترق اليأس ، إن ما يحدث هناك يؤيد إيماني ، إنه بالنسبة لي شر يعني شخصياً ولكن يجب الصمود ، لا يمكن أن يضيع كل شيء » . وفي نفس هذا العام تدخل لصالح عدد من الأحرار أو القوميين الجزائريين المقبوض عليهم . أفيعد كل هذا يوصف هذا الرجل بالفوضوية !

إن كامي في مسرحيته « المادلون » يقول على لسان أحد أبطاله : « إن السعادة حرام عليه ما بقي على الأرض إنسان واحد مظلوم . وإن الحرية سجن ما دام هناك إنسان واحد منطو في زاوية سجن صغير مجهول » كما يقول في نفس هذه المسرحية « إن الجريمة عزله ، إن الجريمة لا تخلق أي تضامن أو ارتباط » ويقول في كتابه « الرجل الثائر » إن الثورة تنشأ من منظر الجهل وسوء التفكير أمام وضع غير عادل وغير مفهوم ، وإن حب العدالة حب لا يرسم ولا يجعل صاحبه يبدأ له بال حتى يطمئن إلى أنه أدى واجبه المقدس . وفي مسرحيته « كاليجولا » يقول « إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون سبب » . وهذا ديجو الثائر الشجاع يصيح في وجه سكرتيرته في قصة الطاهون « إن حياتي لا تساوي شيئاً المهم الذي يساوي هو أسباب حياتي إلى لست كلياً » . لقد كان أجدر بالسيد الدكتور أن يصف هذا الكاتب في كفاحه المادل هذا بأنه رجل كرس حياته وقلمه ووقته للدفاع عن حرية الإنسان في كل مكان من أجل أن يتم إخوانه في البشرية بالعدل والسلام .

والنقطة الأخيرة والخاصة بنقد السيد الدكتور لفكرة الاعتدال في قوله « إن روح الاعتدال التي يدهو إليها كامي لو كانت ممكنة في عصرنا الحالي لكانت شيئاً يستحق الإعجاب » . أقول إن كامي الذي ولد إبان الحرب العالمية الأولى وشهد

وعلى ذلك تكون إرادات الناس جميعاً ليست سوى امتداد لإرادة الله وإن اختلفت هذه الإرادات فيما بينها بما سمحت به الإرادة الإلهية لكل من الإرادات الخاصة لكي تظهر به في هذا الوجود .
ولكم جزيل شكرى وتقديرى .

حسنى سعد عبد الواحد
حقوق القاهرة

•••

حول مقال « التفسير العلمى للاشتراكية العربية »

نحية طيبة وبعد

قرأت مقال « التفسير العلمى للاشتراكية العربية » للأستاذ لمى المطيعى . ومن الواضح أن المقال يستوعب بمق خصائص الاشتراكية في بلدنا . . . إلا أننى أعتقد أنه طالما لا يوجد المعيار الواضح المنضبط الذى على أساسه نحدد ما يمد مذهباً قائماً بذاته وبين ما يمد تطبيقاً لمذهب أو مجموعة من المبادئ التى اشتملت عليها مذاهب أخرى - فإن الخلاف حول « اشتراكية عربية » أو تطبيق عربي للاشتراكية يظل قائماً . . .

وقياس الطبيعة بالمجتمع الذى لجأ إليه الأستاذ صاحب المقال قد لا يكون سليماً تماماً ، ففى الطبيعة يمكن أن نميز بسهولة بين ما هو خليط من عدة عناصر يظل كل منها محتفظاً بخصائصه الأساسية وإن اتخذت نتيجة امتزاجها شكلاً جديداً بعض الشيء . . . وبين ما هو مركب متجانس من عدة عناصر يفقد كل منها خصائصه وتكتسب جميعها خصائص المركب الجديد - بينما يصعب جداً في المجتمع أن نوجد مثل هذا التمييز .

ومن ناحية ثانية فإن التفرقة بين « اشتراكية عربية » و « تطبيق » عربي ليست في رأي ذات خطر كبير من الناحية العملية فالعبرة بالمضمون وأجزئ هنا فقرة من كتاب الأستاذ المطيعى ذاته « لماذا الاشتراكية العربية » أؤيد بها هذا الرأى :

« على أية حال العبرة بالمضمون فطالما نحرص على فهم الركيزة الأيديولوجية التى تستند إليها فن السير بعد ذلك العمل دون أخطاء كثيرة ودون الانزلاق إلى نظريات أو أنظمة لا تتفق مع واقعنا » .

نصار محمد عبد الله
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

•••

يشرفنى كقارئ للفكر المعاصر أن أقدم بالمقترحات التالية :
أولاً : ينقص المجلد باب دائم عن « رواد الفكر المعاصر . . . من العرب » . فهل نطمح في أن نحقق لنا أسرة التحرير ؟

ثانياً : في مجال النشر عن الفكر الاشتراكي أتخفنا « الفكر المعاصر » أخيراً بمبحث عن « نظرية الاشتراكية العربية » لـ الدكتور محمد طلعت عيسى . . . فهل تأمل في مزيد من مثل هذه البحوث . . . خاصة ونحن في مرحلة الانطلاق العظيم التى نحتاج فيها إلى الدراسات الجادة الهادفة ذات المضمون .

ثالثاً : في باب « لقاء كل شهر » . . . تأمل أن يمتد أفق الكتاب إلى الفكر العربي المعاصر . . . في حق لا يطنى عليه امتداد البصر إلى الآفاق القريبة . . . ولا يحد منه .

رابعاً : أقترح أن تقوم أسرة تحرير « الفكر المعاصر » بالتفكير في إعداد غلاف يصلح لتجليد أعداد السنة الأولى . . . على أن يباع للقراء مع العدد الثانى عشر .
مع تمنياتى للفكر المعاصر ولأسرة التحرير توفيقاً دائماً ونجاحاً مستمراً .

زكريا عيسى

مقرر الدعوة والفكر الاشتراكي
بشركة النصر للغزل والنسيج « سباهى »
بالإسكندرية

•••

- المجلة ترحب بمقترحات القارئ الكريم مذكرة بأنها قد حققت بعض هذه المقترحات واعدة بتحقيق البعض الآخر .

•••

نحية طيبة مباركة وإقداماً مبته التأثير الفكرى لإشاعاتكم للرائدة ، وبعد . فقد بدأنا في تشكيل جماعة باسم جماعة « الفكر والأدب » وسندنا لها أهدافاً أساسها هو أن الفكر يجب أن يحتل المكان الأول من تربية الإنسان وتشكيل شخصيته قوية قادرة . وروية في أن تحدد أهدافاً أكثر دقة وتعبير تعبيراً صادقاً لخدمة قضية الفكر رأيت أن أكتب إلى سيادتكم لأطلب رأيكم في رسم المنهج الذى تعتقدونه سيادتكم كفيلاً بإبناج الجماعة وخلق المواطن الذى يمارس عملية هضم الأفكار المعاصرة بوعى كامل وإدراك سليم وحس مرهف ؛ وإننى إذ أكتب إليكم قل عثم كبير في استجابكم الرد حل وفى هذا الرد قوة دافعة نحو السير بخطوات إيجابية لخلق الكيان لجماعتنا بما سيكون له الأثر الكبير للاستمسك بالفكر وتطوير مفهومه لدى عدد كبير من المواطنين المتطلعين إلى حياة أفضل .

إسماعيل أ. . .
رائد عام
الثانوية
بين
رسة
سيد

•••

- من أفضل الوسائل لما تريدون أن يجتمع النواة لمناقشة ما قرأه الأعضاء من كتب ومجلات ، قبل المناقشة تكتسب الأفكار حيوية وقوة .